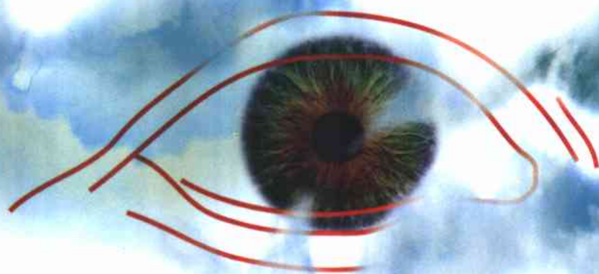
بازگشت به عقل

نقدی بر بیّنه جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا



کلی جیمز کلارک

ترجمهٔ

نعیمه پورمحمدی

مهدی فرجی پاک

کلی جیمز کلارک

بازگشت به عقل

نقدی بر بیّنه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا

مترجمان
نعیمه پورمحمدی
عضو هیئت علمی دانشگاه غیر انتفاعی
مهدی فرجی‌پاک
عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی



تهران ۱۳۸۹

سرشناسه	: کلارک، کلی جیمز، ۱۹۵۶ - م	James Clark, Kelly.
عنوان و نام پدیدآور	: بازگشت به عقل: نقدی بر بیّنه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باورداشتن خدا / کلی جیمز کلارک؛ مترجمان: نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی‌پاک.	
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.	
مشخصات ظاهری	: ۲۰۴ص.	
شابک	: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۱۲۱ - ۱۷۱ - ۳	
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا	
یادداشت	: عنوان اصلی: Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God, c1990	
موضوع	: پلانتینگا، آلوین، ۱۹۳۲ - م (Plantinga, Alvin)؛ رید، توماس، ۱۷۱۰-۱۷۹۶م. (Reid, Thomas)؛ کلوین، جان، ۱۵۰۹-۱۵۶۴م. (Calvin, Jean)؛ عقل و ایمان؛ خدا -- اثبات؛ عدل الهی؛ خداشناسی طبیعی؛ شناخت (فلسفهٔ دین)؛ روشنگری.	
شناسهٔ افزوده	: پورمحمدی، نعیمه، ۱۳۵۹ - ؛ فرجی‌پاک، مهدی، ۱۳۵۷ - . مترجم	
ردهبندی کنگره	: ۱۳۸۹ ۲ب۸ک / ۵۰ BT	
ردهبندی دیویی	: ۲۱۲/۶	
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۲۴۱۴۷۷	

بازگشت به عقل

نقدی بر بیّنه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا

نویسنده: کلی جیمز کلارک

مترجمان: نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی‌پاک

چاپ نخست: ۱۳۸۹؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: موج؛ چاپ: شیرین؛ صحافی: فاروس ایران



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک۲۵؛ کدپستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی: ۱۵۸۷۵-۹۶۴۷؛ تلفن: ۷۰- ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب‌گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳- ۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

بخش اول: راه دلیل

بخش دوم: راه عقل

مقدمهٔ مترجم

آیا ایمان[1] نامعقول[2] است یا معقول[3] و یا اصلاً فراتر از عقل بشری است؟ این سه دیدگاه کلی مهم‌ترین نظریه‌های موجود دربارهٔ رابطهٔ ایمان و عقل[4] هستند.

دیدگاه اول، که از بینه‌جویی کلاسیک[5] (عصر روشنگری در قرن هجدهم) گرفته شده بر آن است که اولاً، زمانی باوری برای شخص عقلانی است که بینه[6]، دلیل[7] یا جهت کافی[8] برای آن داشته باشد؛ در غیر این صورت آن باور[9] نامعقول خواهد بود. ثانیاً، بینه، دلیل یا جهت کافی برای باور داشتن به این که خدا وجود دارد عرضه نشده است. بنابراین، باور به خدا نامعقول است. ج. ل. مکی[10] و آنتونی فلو[11] از این گروه به شمار می‌آیند.

دیدگاه دوم، که معقول بودن ایمان است، به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. اقامهٔ دلیل برای اثبات وجود خدا، که البته، بر دو قسم است:

الف. الاهیات طبیعی[12]: یعنی رهیافت طبیعی عقل برای پی بردن به وجود خدا، که در آن بدواً برای اثبات وجود خدا دلیل‌هایی اقامه می‌شود. تنوع

---

1. faith
2. irrational
3. rational
4. reason
5. classical evidentialism
6. evidence
7. argument
8. sufficient reason
9. belief
10. J. L. Mackie
11. Antony Flew
12. natural theology

وسیعی از دلیل‌ها همچون دلیل جهان‌شناختی[1]، وجودشناختی[2]، دلیل از راه نظم[3]، دلیل از راه معجزه[4]، دلیل از راه احتمال[5] از این جمله است.

ب. بینه‌جویی خداباورانه[6]: برخی از متفکران متأخر در حوزهٔ فلسفهٔ دین، برای باور دینداران به خدا به جستن بینه و دفاع از آن پرداخته‌اند. ریچارد سوئینبِرن[7]، بزیل میچل[8] و س. س. لوئیس[9] از این دسته‌اند.

۲. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده[10] که در آن باور دینی[11]، حتی اگر بینه یا دلیل برای آن اقامه نشود، معقول است. بنابراین، خداباور در باور داشتن خود به خدا کاملاً معقول و موجه است، زیرا باور به خدا برای او باوری کاملاً پایه است. آلوین پلانتینگا[12]، نیکولاس ولتراستورف[13] و ویلیام آلستن[14] را می‌توان نمایندگان برجستهٔ این دیدگاه شمرد.

دیدگاه سوم که به ایمان‌گرایی[15] معروف است، باور به خدا را از نظر عقلی امری متناقض‌نما یا نامعقول می‌داند که دقیقاً به همین دلیل باید به آن ایمان آورد. به دیگر سخن، باید بدون دلیل یا برخلاف دلیل به خدا باور داشت. ترتولیان[16] و سورن کیرکگور[17] از ایمان‌گرایان بزرگ هستند.

کتاب *بازگشت به عقل*[18] (۱۹۹۰) اثر کِلی جیمز کلارک[19] (۱۹۵۶)، ضمن معرفی دیدگاه‌های فوق به نقد بینه‌جویی کلاسیک، خواه بینه‌جویی خداناباورانه (دیدگاه اول) و خواه بینه‌جویی خداباورانه (بخشی از دیدگاه دوم)، می‌پردازد. بینه‌جویی اصلاً به باور به خدا مربوط نمی‌شود؛ زیرا خدا امری علمی نیست

---

1. cosmological argument
2. ontological argument
3. argument from design
4. argument from miracle
5. argument from probability
6. theistic evidentialism
7. Richard Swinburne
8. Basil Mitchell
9. C. S. Lewis
10. reformed epistemology
11. religious belief
12. Alvin Plantinga
13. Nicholas Wolterstorff
14. William Alston
15. fideism
16. Tertullian
17. Soren Kierkegard
18. *Return to Reason*
19. Kelly James Clark

بلکه یک شخص است. هرگاه از خدا سخن گفته می‌شود، باید گفتار مختص به ارتباط شخصی به‌کار برده شود و نه دلیل‌ها یا بینه‌هایی که در مورد اشیا به‌کار می‌رود. از این رو، خواه کسانی که با پذیرش بینه‌جویی دلیلی بر وجود خدا نمی‌یابند و او را رد می‌کنند، خواه کسانی که باز با فرض بینه‌جویی، با دلیل خدا را اثبات می‌کنند، بر خطا هستند. بنابراین، رویکرد بینه‌جویی کلاسیک در باور به خدا درست نیست، و وجود خدا به جای آنکه از نوع چیزهایی باشد که با مجموعه‌ای از بینه‌ها و دلیل‌ها بتوان به صدق یا کذب آن دست یافت، باید با آن همچون شخص دیگر یا وجود ذهنی دیگر رفتارکرد. در ادامهٔ همین انتقاد، کلارک به بررسی استدلال‌های الاهیات طبیعی و بینه‌جویان خداباور می‌پردازد و در نقد آن‌ها می‌گوید: اولاً، این‌ها به دلیل آنکه مقدمه‌ها و منطقشان را همگان نمی‌پذیرند، ناکافی و بی‌نتیجه‌اند و قادر نیستند همهٔ عاقلان را به پذیرش خدا ملزم سازند؛ ثانیاً، قدرت و کارآمدی آن‌ها تابع آن چیزی است که انسان از پیش بدان باور دارد. از این رو، دلالت و بینگی آن‌ها امری شخصی و نه عینی خواهد بود.

البته کلارک نه تنها خطا بودن رویکرد بینه‌جویی کلاسیک را در باور به خدا اعلام می‌دارد، بلکه به طور کلی ناکامی آن را در مورد پذیرش بسیاری از باورهای دیگر انسان نشان می‌دهد. کلارک با این هدف، مبناگروی کلاسیک را که ریشه و مبنای سخن بینه‌جویان کلاسیک است مورد انتقاد قرار می‌دهد، و آن را از توجیه و تبیین باورهای بسیار سادهٔ انسان نیز ناتوان می‌شمارد.

کلارک سپس به طرح ادعای بینه‌جویی خداناباورانه در رد وجود خدا (مسئلهٔ شر[1]) و واکنش دینداران به آن، که نظریهٔ عدل الاهی[2] و یا دفاع[3] است، می‌پردازد. نظریهٔ عدل الاهی به دنبال پیداکردن دلیل خدا برای تجویز شر است، ولی دفاع در پی آن است که نشان دهد وجود شر با وجود خدا از نظر منطقی ناسازگار نیست. کلارک از بین نظریهٔ عدل الاهی و دفاع، دفاع را برمی‌گزیند و از

1. problem of evil
2. theodicy
3. defense

دفاع‌های موجود دفاع مبتنی بر اختیار[1] پلانتینگا را انتخاب می‌کند. نظریهٔ عدل الاهی از آن رو در نگاه کلارک مردود است که به قلمرو دلیل و بینه پا می‌گذارد، و ورود به قلمرو اثبات یا رد وجود خدا با دلیل یا بنیه محکوم است.

کلارک در پایان موضع خود را، کـه مـعقول بـودن بـاور دیـنی بـر اسـاس **معرفت‌شناسی اصلاح‌شده** است، نشان می‌دهد. باور به خدا چـیزی است کـه بی‌واسطه، از این جهت که جزء میل‌ها و کشش‌های درونی انسان است، مورد پذیرش عقلانی قرار می‌گیرد؛ و مبنایی است که انسان براساس آن برای اثبات سایر باورها استدلال می‌کند نه آن‌که برای اثبات خودِ آن استدلال بیاورد. برای شناسایی این رویکرد، کلارک به معرفی نمونه‌های سنتی و جـدید از سـاختار معرفتی عقلی انسان، یعنی مبناگروی کلاسیک و مبناگروی ریدی می‌پردازد. وی باور به خدا را در زمرهٔ باورهای واقعاً پایهٔ انسان قرار می‌دهد، باوری که به تأیید با برهان، دلیل، قرینه و در یک کلام بینه نیاز ندارد. اگر کسی ساختار معرفتی عقلی انسان را مطابق با دستگاه معرفتی مبناگروی جدید بشناسد، درخـواهـد یافت که شناخت بشری از محاسبه‌های دقیق رایانه‌ای متفاوت است. دسـتگاه معرفتی انسان، به قول رید، به گونه‌ای است که در شرایط مناسب باور داشتن به بسیاری از چیزها برای آن بی‌واسطه و غیر استنتاجی است، و خدا طـراح ایـن دستگاه معرفتی، عرضه کنندهٔ خود به آن و تصدیق‌شدهٔ آن است.

کتاب *بازگشت به عقل*، عقل را رد می‌کند و عقل را می‌پذیرد. از عـقل گـذر می‌کند و به عقل بازمی‌گردد «بازگشت» در نگاه اول، آن هم بازگشت به عـقل، انسان راسردرگم می‌کند، ولی با تأمل در کتاب در خواهیم یافت که در آن تعریفی از عقلانیت نقد و تعریف دیگری از آن معرفی و جایگزین می‌شود. بنابرایـن، باور به خدا معقول به معنای عقلانیت در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است و نه به مفهوم معرفت‌شناسی عصر روشنگری.

پروفسور کِلی جیمز کلارک، استاد فلسفه در دانشکدهٔ فـلسفهٔ کـالج کـلوین

---

1. free will defense

است، و در حوزه‌های فلسفهٔ دین، مرگ و معناداری زندگی، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ چینی به پژوهش و تدریس اشتغال دارد. برخی از آثار منتشرشدهٔ وی چنین است:

- *فیلسوفانی که باور دارند*[1] (ویراستهٔ کلارک)
- *زمانی که ایمان کافی نیست*[2]
- حکایت *علم اخلاق: تکمیل طبیعت انسانی ما*[3]
- *شر و باور مسیحی*[4]
- «برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا»[5]

در سال ۱۳۸۱ در پی ارتباط‌های پیوسته‌ای که از طریق پست الکترونیکی بین آقای مهدی فرجی پاک از دانشگاه امام صادق(ع) و پروفسور آلوین پلانتینگا، استاد برجستهٔ دانشگاه نوتردام امریکا برقرار شد، پروفسور به دلیل حسن اخلاق و اعتنا به دانشجویی ایرانی که سؤال‌هایی در زمینهٔ معرفت‌شناسی دینی دارد، هفده مجلد کتاب ارزشمند را در حوزهٔ مذکور به هزینهٔ دانشگاه نوتردام برای وی فرستاد که کتاب حاضر یکی از آن‌هاست.

لازم به ذکر است که متن انگلیسی این اثر کتابنامه نداشته، بنابراین کتابنامه از پاورقی‌ها استخراج شده است و اگر اشکالاتی در آن مشاهده می‌شود مربوط به متن اصلی است.

مطالعهٔ این کتاب به افرادی که قبلاً با کتاب‌های ساده‌تری با مسئله ایمان و عقل آشنا شده‌اند پیشنهاد می‌شود.

خدا را شکر می‌گوییم که به یمن عنایت او توفیق یافتیم این اثر گرانقدر را

1. *Philosophers Who Believe* (1997).
2. *When Faith Is Not Enough* (1997).
3. *The Story of Ethics: Fulfilling Our Human Nature* (2002).
4. *Evil and Chiristian Belief* (1989).
5. "Proofs of God's Existence", *The Jurnal of Religion*, 69 (January 1989).

ترجمه کنیم، سپاس ویژهٔ خود را به حجةالاسلام والمسلمین آقای علی‌رضا آل‌بویه، مدیر گروه فلسفه و کلام شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تقدیم می‌داریم که در تمامی مراحل ترجمه و انتشار کتاب از راهنمایی‌های دانش‌مدارانه و یاری صادقانهٔ ایشان استفاده بردیم. قدردانی افزون خود را نیز به آقای دکتر بهزاد سالکی تقدیم می‌کنیم که این اثر ویراستهٔ عنایت و دقت علمی ایشان است و صاحبان این اثر محظوظ از تشویق و اخلاق حسنهٔ وی هستند. همچنین از آقای مهدی اسحاقیان که ویراستاری ادبی این اثر را برعهده داشته است سپاسگزاریم.

نعیمه پورمحمدی

مهدی فرجی‌پاک

۱۳۸۹

تقدیر و تشکر

در نوشتن کتاب درسی مقدماتی برای فلسفهٔ دین، باید هم از کاربرد افراطی اصطلاح تخصصی ــ روش بد ــ گریخت و هم از ارتکاب به اشتباه آشکار و اجتناب‌پذیر ــ روش بدتر ــ؛ امید است که حقیقت فدای زیبایی نشود. من از فیلسوفان متخصصی چون پدر رونالد تاسلی، رابرت رابرتس، رونالد نش و به‌ویژه آلوین پلانتینگا به دلیل کشف این‌گونه خطاها و آسان‌سازی‌های بسیار گمراه‌کننده در این کتاب بسیار سپاسگزارم. میل دارم که از افراد غیر فیلسوف و متخصصی چون مارک گودین، برایان مل، سوزان کلارک و سایر دانشجویان دیگر که اظهار نظرهای مؤثری در ویرایش‌های اولیهٔ کتاب کردند و آن را به صورت قابل مطالعه‌ای در آوردند قدردانی کنم. همچنین مایلم از *مجلهٔ دین* که مجوز داده‌اند مقالهٔ «برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا» [۶۹، ۱۹۸۹] را به قسمت‌هایی از فصل اول ضمیمه کنم، و از *فصلنامهٔ بین‌المللی فلسفی* که مجوز داده‌اند از مقالهٔ «شر و باور مسیحی» [۲۹، ۱۹۸۹] در قسمت‌هایی از فصل دوم رونوشت نمایم تشکر کنم.

مقدمه
هماوردطلبی بینه‌جویی

ما می‌دانیم که خداوند همه جا هست، ولی یقیناً زمانی حضور او را بیشتر حس می‌کنیم که می‌بینیم آثار او در برابر ماگسترده شده‌اند: در آسمان صاف شب ــ جایی که جهان‌های وی مسیر خاموششان را طی می‌کنند ــ آشکارا نامتناهی بودن، قدرت مطلق و حضورِ فراگیرش را زمزمه می‌کنیم. من زانو زدم تا برای آقای راچستر دعا کنم. درحالی‌که با چشم‌هایی کم‌سو و اشک‌آلود به بالا چشم دوخته بودم، کهکشان بزرگ راه شیری را دیدم. هنگامی که شگفتی آن را به یاد آوردم ــ این که در آن جا چه منظومه‌های بی‌شماری فضا را همچون خط محوی از نور در می‌نوردند ــ قدرت خداوند را حس کردم.

شارلوت برونته، جین ایر

عقل و باور داشتن به خدا[1] چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ این سؤال دقیقاً یکی از ضروری‌ترین سؤال‌های مسیحیان (همچنین نامعتقدان[2]) است. آیا معقول است که در این عصر غیر دینی، به آفریدگار جهان که قادر مطلق[3]، عالم مطلق[4] و خیر محض[5] است باور داشته باشیم؟

از عصر روشنگری در قرن هجدهم به این سو، باور به خدا در میان روشنفکران ضعیف شده است. هجوم عصر روشنگری برای رفع خرافه و ساده‌لوحی به کمک عقل سلیم[6] سبب شد که عده‌ای معتقد شوند که باور دینی به نقطهٔ افول خویش رسیده است. قهرمانان عصر روشنگری منتقدان جدی و از نظر عقلی توانای عقلانیت باور دینی بودند. این گروه افراد سرشناسی نظیر دیوید هیوم[7]، ولتر[8]، روسو[9] و برجسته‌تر از همه ایمانوئل کانت[10] را شامل می‌شد. البته همهٔ این متفکران باور به خدا را رد نکردند؛ عده‌ای همچون کانت بر این باور بودند که با مهارکردن ادعاهای گزاف عقل جایی برای ایمان باز کنند. ولی میراث ایشان ــ به رغم نیت‌های مذهبی‌ای که داشتند ــ مبنایی عقلانی برای خداناباوری[11] جدید فراهم‌کرد. پایبندی به آرمان‌های عصر روشنگری بذر خداناباوری را پراکند که در نسل ما به بار نشست.

فرض ضروری عصر روشنگری به طور مناسبی **بینه‌جویی** نامیده شده است. در بینه‌جویی اعتقاد بر این است که فقط *زمانی باور برای شخص عقلانی است که بینه، دلیل یا جهت‌های کافی برای آن داشته باشد*. برای مثال، آنتونی فلو فیلسوف قرن بیستم، در سخنی دربارهٔ عقلانیت باور دینی، تعهد روشنگری خود را به بینه‌جویی برملا می‌سازد:

---

1. belief in
2. unbelievers
3. omnipotent
4. omniscient
5. wholly good
6. right reason
7. David Hume
8. Voltaire
9. Rousseau
10. Immanuel Kant
11. atheism

پیش‌فرض خداناباوری با توجه به نیاز اجتناب‌ناپذیر به دلیل‌ها توجیه می‌شود. اگر بخواهیم اثبات کنیم که خدایی وجود دارد، پس باید دلیل‌هایی قوی برای باور به آن داشته باشیم. تا زمانی‌که و چنانچه چنین دلیل‌هایی ساخته و پرداخته شوند، واقعاً دلیلی برای باور داشتن نداریم. در چنین موقعیتی تنها حالت معقول آن است که در وضع خداناباورانه[1] یا لاادری‌گرا[2] باقی بمانیم.[3]

افزون بر این، متفکران عصر روشنگری نوعاً خاطرنشان کردند که باور داشتن به خدا، فاقد بینه یا دلیل‌های کافی است.

اوج دلیل‌های اثبات خداباوری در نوشته‌های توماس آکوئیناس[4] (قرن سیزدهم) به چشم می‌خورد که «راه‌های پنج‌گانهٔ» مشهور، یعنی پنج برهان[5] مجزا برای اثبات وجود خدا، را شرح داد. آکوئیناس آگاهانه کوشید مقدمه‌هایی را به‌کار گیرد که همهٔ عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند، و گام‌های منطقی کاملاً بدیهی‌ای بردارد تا وجود خدا تقریباً برای هر انسان عاقلی مبرهن[6] یا *اثبات‌شده*[7] گردد. برهان‌های وی اثبات می‌کند که شخص نامعتقد به خدا، از نظر عقلی به باور داشتن به خدا ملزم است. *تلاش برای اثبات پذیرش عقلانی باور به خدا با نور طبیعی عقل* (*بدون تکیه بر وحی خاصی*) **الاهیات طبیعی** نامیده می‌شود. **الاهیات طبیعی سنتی** درصدد است تا *با قضیه‌هایی به این غایت دست یابد که تمام عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم هستند* (مثل: برخی چیزها در حرکتند، برخی چیزها برای دستیابی به غرض‌هایی هدفمندانه عمل می‌کنند، ممکن است برخی از چیزها به جای وجود داشتن معدوم باشند).

مدعا و میراث عصر روشنگری این است که الاهیات طبیعی سنتی به ورطهٔ شکست بسیار بزرگی درافتاده است. از این رو، اگر ارزیابی عصر روشنگری از

---

1. atheist
2. agnostic
3. Antony Flew, 1976, *The Presumption of Atheism*, London: Pemberton, 22.
4. Thomas Aquinas
5. proof
6. demonstrating to
7. proving to

برهان‌های اثبات خداباوری درست باشد، بنا بر فرض شخص بینه‌جو[1] باور به خدا معقول نخواهد بود. از منظر شخص بینه‌جو بهتر است عقلانیت باور دینی در زمینه و بافت دلیل‌های اثبات یا رد وجود خدا مورد بحث قرار گیرد. مدافع قوی و متأخر خداناباوری، ج. ل. مکی معتقد است که خداباوری[2] برای آنکه عقلانیت خود را تضمین کند، به تأیید بینه[3] نیاز دارد:

> اگر پذیرفته شود که ادعاهای اصلی خداباوری واقعاً معنادار است، این نیز باید پذیرفته شود که این ادعاها مستقیماً اثبات نشده‌اند یا مستقیماً قابل اثبات[4] نیستند. نتیجه آن خواهد شد که هرگونه تأمل عقلانی دربارهٔ این که آیا آن‌ها صادقند یا خیر مستلزم استدلال‌هایی است... [این‌که خدا وجود دارد یا نه] باید یا با دلیل قیاسی[5] و یا اگر به داوری منجر نشود با استدلال‌هایی که بهترین تبیین[6] را دارند سنجیده شود؛ زیرا در چنین زمینه‌ای هیچ چیز دیگری نمی‌تواند ارتباط آشکاری با موضوع داشته باشد.[7]

بنابر نظر متفکران در سنت روشنگری، هر باوری باید در معرض انتقاد دقیق عقل قرار گیرد؛ و منظور ایشان از عقل تأیید باورها با بینه‌ها یا دلیل‌های گزاره‌ای[8] است.

این متفکران جدید، با اعلام نبود بینه‌ای گزاره‌ای برای تأیید خداباوری، و فراتر از آن با وجود بینه‌ای قطعی[9] برخلاف خداباوری که از راه مسئلهٔ شر اقامه می‌شود، استدلال می‌کنند که باور داشتن به خدا کاملاً نامعقول است. برعکس، باور به خدا امر *معقول رضایت‌بخش*[10] واقعی است. استدلال این کتاب این است که تصور عصر روشنگری از عقلانیت و ارزیابی‌های آن از عقلانیتِ باور دینی به همان اندازه که با نفوذند، خطا نیز هستند.

1. evidentialist
2. theism
3. evidential support
4. verifiable
5. deductive reasoning
6. best explanation
7. J. L. Mackie,1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 4-6.
8. propositional evidence
9. positive evidence
10. sacrificium intellectum

آلوین پلانتینگا، فیلسوف دین معاصر، این ادعا را که خداباوری عقلانی نیست زیرا برای آن *بینهٔ کافی*[1] وجود *ندارد*، **انتقاد شخص بینه‌جو**[2] **به باور به خدا** می‌نامد.[3] منتقد بینه‌جو[4] این فرض را مطرح می‌کند که باور به خدا، باوری است که اگر بخواهد از نظر عقلانی قابل دفاع باشد، به تأیید بینه نیاز دارد (که آنان ادعا می‌کنند این تأیید وجود ندارد). انتقاد شخص بینه‌جو به باور به خدا شامل دو ادعاست:

۱. باور به خدا با نبود دلیل کافی نامعقول یا غیر منطقی است.

و

۲. هیچ بینه یا بهتر بگوییم هیچ بینهٔ کافی برای این گزاره که «خدا وجود دارد» موجود نیست.

برتراند راسل[5]، که علم بر اساس بینه را نمونهٔ باور معقول می‌داند، این دیدگاه را به این صورت بیان می‌کند:

> خدا و جاودانگی[6] انسان ـ اعتقادهای جزمی و اصلی مسیحیت ـ هیچ تأییدی در علم نمی‌یابند... هیچ شکی نیست که مردم به پذیرش این اعتقادها ادامه خواهند داد، زیرا آن‌ها خوشایند هستند، درست به همان خوشایندی که خود را بافضیلت و دشمن خود را شریر بدانیم. اما از نظر من هیچ دلیلی برای هیچ‌یک از این دو اعتقاد وجود ندارد. من مدعی نیستم که می‌توانم اثبات کنم خدایی وجود ندارد. همین‌طور نمی‌توانم اثبات کنم که شیطان توهم است. خدای مسیحی ممکن است وجود داشته باشد، همین‌طور خدایان المپ، یا مصر باستان یا بابلی. اما هیچ‌کدام از این

---

1. sufficient evidence
2. evidentialist objection
3. Alvin Plantinga, 1983, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality,* Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 24-29
4. evidentialist objector
5. Bertrand Russell
6. immortality

فرضیه‌ها محتمل‌تر از فرضیهٔ دیگری نیست: این فرضیه‌ها حتی از قلمرو معرفتِ احتمالی[1] نیز خارجند، و بنابراین هیچ دلیلی برای توجه به آنها وجود ندارد.[2]

ج. ل. مکی در کتاب خود، *معجزهٔ خداباوری*[3]، به همین صورت استدلال می‌کند که برای تأیید خداباوری در مقابل طبیعت‌گرایی[4] بینه کافی وجود ندارد. پس باید خداباوری مردود شناخته شود. همان‌طور که وی می‌گوید: «بنابراین در پایان می‌توانیم با آنچه لاپلاس[5] در مورد خدا گفت موافق باشیم: ما هیچ نیازی به این فرضیه [وجود خدا] نداریم.»[6] عنوان کتاب مکی، تعهد وی را به انتقاد از بینه‌جویی نشان می‌دهد. وی با پیروی از دیوید هیوم معتقد است که با فرض نبودِ بینه برای وجود خدا، باید معجزه‌ای اتفاق بیفتد تا کسی به چنین قضیه‌ای غیر منطقی معتقد شود.[7]

از این منظر، شخص خداباور سه گزینهٔ ممکن پیش رو دارد. برخی از خداباوران در سنت بینه‌جویی باقی می‌مانند و با متفکران عصر روشنگری موافقند که باور به خدا فقط زمانی معقول است که بینهٔ کافی برای آن وجود داشته باشد. این خداباوران با ارزیابی‌های متفکران روشنگری از دلیل‌های اثبات خداباوری مخالفند، و معتقدند که واقعاً بینهٔ کافی برای باور به خدا وجود دارد. چنین موضعی را می‌توان **بینه‌جویی خداباورانه** نامید. بینه‌جوی خداباور معتقد است که دقیقاً *چون بینهٔ قوی برای باور به خدا وجود دارد، باور داشتن به او معقول است*. ریچارد سوئینبرن، بزیل میچل[8]، س. س. لوئیس، ویلیام پیلی[9]، ب. ب.

---

1. probable knowledge
2. Bertrand Russell, 1957, "What I Believe", in ***Why I Am Not a Christian***, NewYork: Simon and Schuster, 50-51.
3. ***The Miracle of Theism***
4. naturalism
5. Laplace
6. Mackie, 253
7. برای یافتن نقد دیدگاه مکی ←
Alvin Plantinga, April 1986, "Is Theism Really a Miracle?" in ***Faith and Philosophy***, No, 2: 109-134.
8. Basil Mitchell
9. William Paley

وُرفیلد[1] و بسیاری از افراد دیگر دفاعیه‌های عقلانی[2] قاطعی از دلیل‌های اثبات خداباوری اقامه کرده‌اند. این دفاعیه‌ها همواره بینه‌ای را به شکل برهانی قوی تحلیل نکرده‌اند، بلکه اغلب با تمام وجود تصور عصر روشنگری از عقل را می‌پذیرند. همچنین متفکران پروتستان انجیلی[3] نظیر نورمن گیسلر[4]، ر. س. اسپرول[5] و جان گرستنر[6] بر این باورند که بهتر است به بینه‌جویان براساس دلیل‌های خود آن‌ها پاسخ داد، و بینه‌ای را برای وجود خدا اقامه می‌کنند که معتقدند پذیرش آن از نظر عقلی قانع‌کننده است. بنابراین گزینهٔ اول مخالفت با ارزیابی عصر روشنگری از برهان‌های خداباوری است. من در بخش نخستِ این کتاب با عنوان «راه دلیل» این رویکرد را بررسی خواهم‌کرد، و ناتوانی آن را در وفاداری به آرمان عصر روشنگری در مورد الاهیات طبیعی سنتی نشان خواهم داد. با وجود این، راه دلیل می‌تواند شکل معتدل‌تری از توجیه باور به خدا عرضه کند که هنوز از نظر عقلی قابل پذیرش باشد.

گزینهٔ دوم این است که شخص خداباور ممکن است بینه‌جو باقی بماند در حالی که هم موافق این باشد که باور به خدا فقط اگر بینهٔ کافی برای وجود او موجود باشد عقلانی است، و هم با این‌که در واقعیت چنین بینه‌ای کافی وجود ندارد. دستکم از این منظر باور به خدا معقول نیست؛ انسان باید از روی ایمانِ صرف باور پیدا کند. این موضع یعنی **ایمان‌گرایی** بر آن است که *انسان باید بدون عقل یا برخلاف عقل به خدا باور داشته باشد*. مشهورترین ایمان‌گرایان عبارتند از: ترتولیان ــ «من باور دارم زیرا این باور بی‌معناست» ــ و شاید کیرکگور که استدلال می‌کرد دستکم خدای خداگرایی مسیحی کاملاً متناقض‌نماست: باور داشتن به چنین خدایی مستلزم باور به تناقض‌هایی نظیر متناهی[7] شدن نامتناهی[8] و زمانمند[9] شدن سرمدی[10] است. در این زمان، یافتن شخصی که گِرد

---

1. B. B. Warfield
2. intellectual defenses
3. evangelical
4. Norman Geisler
5. R. C. Sprouil
6. John Gerstner
7. finite
8. infinite
9. temporal
10. eternal

پرچم ایمان‌گرایی جمع شود مشکل است، با این حال شاید کارل بارت[1] الاهیدان بر این موضع پای می‌فشرد. این نامگذاری نسبتاً بی‌وجه و کاملاً نفرت‌انگیز فرض شده است. از این رو اکثر خداباوران معاصر، دستکم در محیط‌های علمی، متهورانه در پی آنند که از برچسب ایمان‌گرا[2] بپرهیزند. این گزینه در این جستار تنها به اختصار بررسی خواهد شد.

آخرین موضعی که ممکن است خداباور اتخاذ کند، رد فرض بینه‌جویی عصر روشنگری و گسترش تصور کاملاً متفاوتی از عقلانیت است. این موضع را **معرفت‌شناسی اصلاح‌شده** می‌نامیم. منظور من از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، معرفت، باور و عقلانیتی است که از الاهیدانان نهضت اصلاح دین[3] به ویژه جان کلوین[4] متأثر است. طرفداران این موضع اصل اول منتقد بینه‌جو را، که باور به خدا بدون تأیید بینه یا دلیل نامعقول است، رد می‌کنند. این دیدگاه هم از دام بینه‌جویی، که دائماً باور را با بینه مرتبط می‌کند، و هم از دام ایمان‌گرایی، که باور به خدا را در ورطهٔ غیرعقلانی بودن می‌پذیرد، احتراز می‌کند. البته، این موضع به بازنگری کاملی در تصور عقلانیت نیاز دارد. اخیراً این گزینهٔ جالب توجه را فیلسوفان دین معاصر آلوین پلانتینگا از دانشگاه نوتر دام[5]، نیکلاس ولتراستورف از دانشگاه ییل[6]، ویلیام آلستن از دانشگاه سیراکیوز[7] و جرج ماورودس[8] از دانشگاه میشیگان[9] شرح و بسط داده‌اند. این کتاب بسط معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را کانون توجه خود قرار می‌دهد.

در بخش دوم کتاب، یعنی «راه عقل» فرض تعیین‌کنندهٔ عصر روشنگری دربارهٔ باور به خدا بررسی خواهد شد: انتقاد شخص بینه‌جو به باور داشتن به خدا، آن‌گونه که و. ک. کلیفورد[10] بیان داشته است. سپس دلیل‌های منتقدان ــ ویلیام جیمز[11]، س. س. لوئیس و آلوین پلانتینگا ــ را به انتقاد شخص بینه‌جو

1. Karl Barth
2. fideist
3. reformation theologians
4. John Calvin
5. Notre Dame
6. Yale
7. Syracuse
8. George Mavrodes
9. Michigan
10. W. K. Clifford
11. William James

عرضه خواهیم‌کرد. نقدهای پلانتینگا بر طرح بینه‌جو، که کاستی‌های شدید فرض‌های او را آشکار می‌سازد، به طور دقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بنابراین از پیشنهادهای پلانتینگا دربارهٔ بسط تصوری جدید از عقلانیت تبعیت می‌کنیم. برای بحث دربارهٔ این تصور از عقلانیت، آثار توماس رید[1] منتقدِ اسکاتلندی دیوید هیوم را مورد توجه قرار خواهیم داد. سهم رید در بحث عقلانیت به طور عام و در عقلانیت باور به خدا به طور خاص، عمیق، بصیرت‌آمیز و شهودی است. به علاوه، سهم جان کلوین را در بحث از منطقی بودن باور دینی مورد توجه قرار خواهیم داد.

با این بحث تصور جدیدی از عقلانیت شکل می‌گیرد. نظریهٔ این کتاب این است که انتقاد شخص بینه‌جو از دو جهت دچار کاستی است. من استدلال خواهم‌کرد که برای باور به خدا بینه وجود دارد هرچند نه به معنایی که برای منتقد بینه‌جو یا دفاعیه‌نویس پروتستان انجیلی[2] قابل پذیرش باشد. به طور مبنایی‌تر استدلال خواهم‌کرد که ادعای منتقد بینه‌جو مبنی بر این‌که اگر انسان بخواهد از نظر عقلی به خدا باور داشته باشد نیازمند بینه و دلیل است، واقعاً برخطاست. چیزی که بدان نیازمندیم تصور کاملاً جدیدی از عقلانیت است. چنین تصور نوظهوری از عقلانیت فضای مناسب‌تری برای باور دینی مهیا می‌سازد. می‌توان از بلای عصر روشنگری جدا شد و به [معنای درست] عقل بازگشت.[3]

---

1. Thomas Reid
2. evangelical apologist

۳. این کتاب درصدد پاسخ به تمامی سؤال‌های تخصصی فیلسوف حرفه‌ای نیست. بلکه متنی مقدماتی دربارهٔ تحول‌های شگفت‌انگیزی است که اخیراً در مورد ارتباط بین عقل و اعتقاد به خدا شکل گرفته است. کسانی که سؤال‌های عمیق‌تری دارند، پیشنهاد می‌کنم به منبع‌های اصلی مراجعه کنند.

بخش اول

راه دلیل

فصل اول

اثبات وجود خدا

مسئله‌ها و چشم‌اندازها

اما انسان هنگامی که دریابد چیزی نظریه‌ای فلسفی را به اثبات می‌رساند واقعاً متقاعد نمی‌شود. او تنها هنگامی واقعاً متقاعد می‌شود که دریابد هر چیزی آن را اثبات می‌کند.

ج. ک. چسترتن

«آیا زمانی که خورشید طلوع می‌کند قرص گرد آتشینی را تا حدی شبیه گینه نمی‌بینی؟» آه نه، نه، تعداد بی‌شماری از موجودات آسمانی را می‌بینم که فریاد می‌زنند: «مقدس، مقدس، مقدس است خدای قادر متعال.»

ویلیام بلیک: «مکاشفهٔ آخرین داوری»

برهان‌های متافیزیکی برای اثبات وجود خدا چنان از عقل بشری دور و چنان پیچیده‌اند که تأثیر بسیار اندکی دارند؛ و یا چنانچه برای بعضی کارگر افتند، تنها در طول لحظه‌ای است که آن را مشاهده می‌کنند، ولی ساعتی بعد می‌ترسند که مبادا به اشتباه افتاده باشند.

بلز پاسکال

اثبات وجود خدا برای نامعتقدان از طریق آثار طبیعت... بهانه دادن به دست آنهایی است که باور می‌یابند برهان‌های دین ما واقعاً ضعیف است... این واقعیت حیرت‌انگیزی است که هیچ نویسندهٔ معتبری برای اثبات وجود خدا هرگز از طبیعت سود نجسته است.

بلز پاسکال

۱. مقدمه

آیا اثبات وجود خدا ممکن است؟ آیا دلیل‌هایی وجود دارد که همهٔ عاقلان باید بپذیرند که وجود خدا را اثبات می‌کند؟ دفاعیه‌نویس سنتی دین، با فرض واقعیت‌های روشن و مشخصی که همهٔ عاقلان به پذیرش آن متعهد باشند، معتقد است که اثبات وجود خدا از نظر عقلی ممکن است. طرح اثبات وجود خدا ـ همان‌طور که گفتیم ـ الاهیات طبیعی نامیده می‌شود: تلاش برای اثبات وجود خدا با واقعیت‌های مربوط به جهان طبیعی یا با عقل بدون تکیه بر وحی[۱] خاصی. الاهیات طبیعی کوشش برای اثبات وجود خدا تنها با عقل، بدون تکیه بر هیچ نوع خاصی از الهام[۲] فراطبیعی همانند *کتاب مقدس*[۳]، است. آلوین پلانتینگا این طرح‌ها را از نظر الاهیدانان طبیعی سنتی این‌گونه ترسیم می‌کند:

> کاری که الاهیدانان طبیعی انجام می‌دهند این است که نشان دهند برخی از باورهای اصلی خداباوری ـ گذشته از گزاره‌هایی که بدیهی[۴] یا ضرورتاً صادقند[۵] ـ با روش قیاسی[۶] یا استقرایی[۷] از گزاره‌هایی که به روشنی صادقند و تقریباً همهٔ عاقلان آن را می‌پذیرند به دست می‌آید (مثلاً این‌که برخی اشیا در حرکتند). الاهیدانان طبیعی از این راه می‌کوشند نشان دهند باورهای مشخص و محوری دین ـ به ویژه وجود خدا و جاودانگی انسان ـ از نظر عقلی قابل توجیه‌اند.[۸]

در این‌جا از سه نمونهٔ عالی دلیل‌های خداباوری سنتی یاد خواهم‌کرد: استدلال جهان‌شناختی ریچارد تیلر[۹]، استدلال از راه نظم ویلیام پیلی و رویکرد احتمال‌گرایانهٔ[۱۰] جالب و جدید به دلیل‌های خداباوری از سوی ریچارد

1. revelation
2. revelation
3. *Bible*
4. self evident
5. necessarily true
6. inductively
7. deductively
8. Alvin Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 4.
9. Richard Taylor
10. probabilistic attitue

سوئینبِرن، فیلسوف آکسفورد. پس از بررسی ماهیت برهان و رابطهٔ آن با الاهیات طبیعی سنتی، از الاهیات طبیعی از منظر شخص بینه‌جوی پروتستان انجیلی بحث خواهم‌کرد.

ابتدا گذرا به برخی از مقدمه‌های منطقی می‌پردازیم. از آن جا که این بحث تمرکز بیشتری بر استدلال خواهد داشت، باید در مورد ارزشیابی عقلی استدلال‌ها تصور روشنی داشته باشیم. از منظر فیلسوفان، استدلال‌ها مجادله‌های ناخوشایند با همسر، فرزندان یا والدین شخص نیست، بلکه اقامهٔ استدلال، به معنای تخصصی‌اش، تنها اقامهٔ بینه یا دلیل‌هایی برای نتیجه است. استدلال ذخیره و سرمایهٔ اصلی فیلسوفان است و برهان‌ها شکل قوی استدلال محسوب می‌شوند. برهان‌ها نوعاً برحسب اعتبار[1] و صحتشان[2] سنجیده می‌شوند. اعتبار در زبان فیلسوفان مفهومی است که در مورد استدلال‌ها و برهان‌ها به کار می‌رود، نه گزاره[3]ها یا قضیه[4]ها. گزاره‌هایی مثل «اکنون باران می‌بارد»، «اینشتاین امریکا را کشف کرد» و «۴=۲+۲» صادق[5] یا کاذبند[6]، نه معتبر یا نامعتبر، پس *قضیه‌ها برحسب صدق یا کذب* سنجیده می‌شوند.

از سوی دیگر، *استدلال‌ها برحسب اعتبار یا بی‌اعتباری‌شان*[7] سنجیده می‌شوند. اگر استدلال به گونه‌ای باشد که *در صورت صدق مقدمه‌ها نتیجه هم حتماً صادق* شود، **معتبر**[8] خواهد بود. پس در استدلال معتبر، مقدمه‌ها باعث می‌شوند که نتیجه صادق شود. به این استدلال توجه کنید:

الف ۱. اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود.
۲. باران می‌بارد.
۳. بنابراین زمین خیس است.

واضح است که این استدلال معتبر است. ۱ و ۲ مقدمه‌های استدلال هستند و در

1. validity
2. soundness
3. statement
4. proposition
5. true
6. false
7. invalidity
8. valid

حکم بینه برای نتیجه ۳ اقامه می‌شوند، و قطعاً اگر ۱ و ۲ صادق باشند نتیجه حتماً صادق خواهد بود.

اکنون به استدلال دیگری توجه کنید:

ب ۱. اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود.
۲. زمین خیس است.
۳. پس باران می‌بارد.

استدلال ب نامعتبر[1] است. در این جا نیز ۱ و ۲ مقدمه‌های استدلال و ۳ نتیجه است. فرض کنیم ۱ و ۲ هر دو صادق باشند. آیا ممکن است ۳ کاذب باشد؟ البته ممکن است ۱ و ۲ هر دو صادق و ۳ کاذب باشد، در صورتی که زمین با دستگاه آب‌پاشی خیس شده باشد. نکته این است که حتی اگر مقدمه‌ها صادق باشند، ممکن است نتیجه کاذب باشد. پس هر استدلالی که این‌گونه باشد نامعتبر خواهد بود.

همچنین استدلال ممکن است برحسب صحتش سنجیده شود. استدلال به شرطی **صحیح**[2] است که *معتبر و تمام مقدمه‌هایش صادق باشد*. بنابراین، صحت استدلال قوی‌تر از اعتبار آن است؛ و انسان برای سنجش صحت استدلال باید به صدق یا کذب مقدمه‌های آن توجه دقیقی داشته باشد. به این استدلال توجه کنید:

ج ۱. اگر به جرج واشینگتن سوء قصد می‌شد، می‌مرد.
۲. به جرج واشینگتن سوء قصد شد.
۳. پس جرج واشینگتن مرده است.

توجه کنید که استدلال ج دقیقاً همان صورتِ استدلال الف را دارد. از این رو، ج استدلال معتبری است: نتیجه ضرورتاً از مقدمه‌ها (که از نظر سنجش

1. invalid
2. sound

اعتبارشان صادق فرض شده‌اند)، به دست می‌آید. با این حال، در استدلال ج اشکال وجود دارد: هرچند استدلال معتبر و مقدمهٔ اول نیز صادق است، مقدمهٔ دوم کاذب است. پس استدلال ج صحیح نیست.

اکنون، با استفاده از مطالب فوق، وقت آن است که به برهان‌های خداباوری بازگردیم.

۲. دلیل جهان‌شناختی

برهان‌های جهان‌شناختی از راه وجود جهان یا واقعیت‌های مشخص و عامی در مورد جهان بر محرک اول[1]، علت اول[2] یا موجودی که امکان ندارد وجود نداشته باشد (یعنی موجودی که وجودش ضروری است) استدلال می‌کنند. این‌گونه برهان‌ها نوعاً به امتناع[3] سلسلهٔ نامتناهی[4] علت‌ها[5] یا تبیین‌ها تکیه می‌کنند، و قدیمی‌ترین نوع دلیل‌های خداباوری محسوب می‌شوند که ابتدایی‌ترین تقریر آن را ارسطو، فیلسوف دورهٔ باستان، عرضه‌کرده است. توجه ما به دلیلی که ریچارد تیلر، فیلسوف معاصر، بیان‌کرد معطوف خواهد بود.

انگیزهٔ دلیل‌های جهان‌شناختی نوعاً معمای وجود است. این پرسش دائمی که «چرا به جای عدم محض[6]، چیزی وجود دارد؟» در پشت این دلیل‌ها نهفته است. و در واقعیت این‌که اصلاً چیزی وجود داشته باشد حیرت‌آور است؛ اگر هیچ‌چیز وجود نمی‌داشت، این سؤال که «چرا به جای چیزی، عدم وجود دارد؟» تقریباً چندان حیرت‌آور نبود (البته اگر چنین چیزی اتفاق می‌افتاد، اصلاً کسی وجود نداشت تا این سؤال را بپرسد. فرض دلیل‌های جهان‌شناختی این است که این پرسش معنادار است و برای آن پاسخ خوبی وجود دارد. یعنی برهان‌های خداباوری نوعاً **اصل جهت کافی**[7] را پیش فرض گرفته‌اند که می‌گوید برای هر

---

1. first mover
2. first cause
3. impossibility
4. infinite regress
5. causes
6. nothing
7. principle of sufficient reason

واقعیت قطعی[1] یا حقیقی[2] *علت یا جهتی کافی وجود دارد که چرا آن واقعیت تحقق می‌یابد یا چرا آن گزاره صادق است*. ریچار تیلر در تقریر خود از دلیل جهان‌شناختی انسان را به پذیرش این اصل ترغیب می‌کند.[3]

فرض کنید در جنگلی مشغول قدم زدن هستید که با گوی بزرگ بلورینی مواجه می‌شوید؛ شما بر این باورید که آن گوی به نحوی و یا احتمالاً توسط کسی در آن‌جا گذاشته شده است. عقل، شما را به این اعتقاد وادار می‌کند که برای تبیین این‌که چگونه این گوی این جا آمده است جهت‌های کافی وجود دارد. اصل جهت کافی به شما اجازهٔ دست کم دو پاسخ به این پرسش را نخواهد داد: اول شما نمی‌توانید بپذیرید که آن گوی بدون دلیل یا علتی به وجود آمده باشد. نمی‌توانید معتقد شوید که آن گوی واقعاً بدون هیچ علتی به وجود آمده است؛ افزون بر این، عقل نمی‌تواند این تبیین را بپذیرد که آن گوی همیشه آن جا بوده است. وجود طولانی‌مدت (یا همیشگی) گوی در آن جا جهت کافی برای وجود آن نیست. اگر آن گوی بلورین همیشه آن جا بود، به طور معقول می‌توان به دنبال جهت کافی برای وجود همیشگی آن برآمد. تیلر معتقد است که عقل، شما را به این باور وا می‌دارد که وجود گوی را تنها با استناد به موجود دیگری می‌توان تبیین کرد.

فرض اصل جهت کافی این است که برای هر حقیقت قطعی جهت کافی وجود دارد که آن را صادق می‌گرداند. برای صادق بودن گزاره‌ها دو راه وجود دارد. گزاره‌ها ممکن است **بالامکان صادق**[4] باشند، بدین معنا که *صادق بودن آن‌ها به چیز دیگری وابسته است*؛ و ممکن است **ضرورتاً صادق**[5] باشند، بدین معنا که *صدق آن‌ها به صدق هیچ گزارهٔ دیگری وابسته نیست*؛ صدق آن‌ها بنفسه[6] است. تیلر برای حقیقت‌های ضروری[7] و ممکن[8] این مثال‌ها را ذکر می‌کند:

---

1. positive fact
2. truth
3. Richard Taylor, 1974, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 104.
4. contingently true
5. necessarily true
6. by own nature
7. necessary
8. contingent

به طور مثال، برای این که چرا سنگ لبهٔ پنجرهٔ خانهٔ من گرم است دلیلی وجود دارد؛ این که آفتاب بر آن تابیده است. این امر ظاهراً صادق است، اما نه بنفسه. پس ممکن به چیزی غیر از خود وابسته است. این که تمام نقطه‌های محیط دایره فاصلهٔ یکسانی تا مرکز دارند نیز صادق است، اما صدق آن به چیزی جز خود وابسته نیست. اهمیتی ندارد که چه چیزی رخ دهد، زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند آن را کاذب سازد. به همین شکل، این که اگر سنگ لبهٔ پنجرهٔ خانهٔ من جسم باشد ــ همان‌طور که هست ــ آن‌گاه دارای صورتی خواهد بود امری ضرورتاً صادق است؛ زیرا برای تأیید خود به چیزی غیر از خود وابسته نیست. البته، امور کاذب[1] نیز یا ممکنند یا ضروری. مثلاً این که سنگ لبهٔ پنجرهٔ خانهٔ من سرد است، بالامکان کاذب[2] است، و این که این سنگ در عین جسم بودن بدون صورت باشد ضرورتاً کاذب[3] است؛ چون بنفسه ناممکن است.[4]

اکنون به دلیل بازگردیم. تصور کنید گوی بلورین به آهستگی بزرگ‌تر شود. فرض کنید که در اصل به اندازهٔ توپ گلف بوده است: می‌بینیم که برای وجودش به تبیین[5] نیاز دارد. حال فرض کنید که به اندازهٔ توپ بیس‌بال است؛ قطعاً باز هم برای وجودش نیازمند تبیین است. حالا تصور کنید که به اندازهٔ جهان است؛ باز هم برای وجودش به تبیین نیاز دارد. تیلر اصل جهت کافی را دربارهٔ جهان این‌گونه به کار می‌برد:

باز هم آن گوی عجیب را که تصور می‌کنیم در جنگل پیدا شده است در نظر آورید. اکنون نمی‌توانیم تردید کنیم که برای وجود آن باید تبیینی وجود داشته باشد، هرچند ممکن است تصوری از چیستی این تبیین نداشته باشیم. به علاوه، این که گوی به جای مکانی دیگر در جنگل پیدا شده است، عرضهٔ تبیین را ضروری نمی‌کند. این که گوی واقعاً در کجا قرار دارد به هیچ‌وجه اهمیت ندارد. چون سؤال ما این نیست که چرا گوی در آن مکان

1. untruths
2. contingently false
3. necessarily false
4. Taylor, 104.
5. explanation

وجود دارد، بلکه این است که اصلاً چگونه به وجود آمده است. اگر در تصور خود جنگل را حذف و صرفاً این گوی را در یک پهنهٔ وسیعی فرض کنیم، اعتقادمان به این‌که موجودی ممکن بوده و وجودش را از چیزی غیر از خود گرفته است به هیچ‌وجه تضعیف نمی‌شود. اکنون اگر تصور کنیم که آن پهنهٔ وسیع نیز نابود خواهد شد و در واقعیت همه‌چیز از بین خواهد رفت، و کل جهان مادی را فقط این گوی تشکیل خواهد داد، آن‌گاه حتی برای لحظه‌ای نمی‌توانیم فرض کنیم که وجود گوی تبیین شده، یا نیاز به هر تبیینی برطرف گردیده و یا وجود گوی به صورت اتفاقی تبیینگر خود[1] شده است. اگر این فکر را یک قدم جلوتر ببریم و فرض کنیم که هیچ واقعیت دیگری هیچ‌گاه وجود نداشته است یا هیچ‌گاه وجود نخواهد داشت و این گوی کل جهان مادی را برای همیشه تشکیل خواهد داد، آن‌گاه باز هم باید اصرار داشته باشیم که دلیلی مستقل از خودِ گوی برای وجود آن لازم است... .و باز هم اصلاً اهمیتی ندارد که سؤال از چه چیزی باشد، چیز گسترده و پیچیده‌ای همچون جهانی که ما بالفعل خود را در آن می‌یابیم و یا چیز کوچک ساده و بی‌اهمیتی نظیر گوی، باکتری یا کوچک‌ترین دانهٔ شن.[2]

بنابراین، تیلر استدلال می‌کند که سؤال‌های «چرا به جای عدم چیزی وجود دارد؟» یا «جهت کافی برای وجود جهان کدام است؟» کاملاً منطقی است و پاسخ‌های کاملاً منطقی دارند. همان‌طور که تیلر می‌گوید: «یقیناً از اصل جهت کافی این نتیجه به دست می‌آید که باید نه تنها برای وجود هر چیزی در جهان، بلکه برای وجود خودِ جهان نیز دلیلی وجود داشته باشد...»[3]، باید وجود جهان را مثل تبیین وجود گوی تبیین کرد. از آن جا که جهان ممکن‌الوجود است باید تبیینی خارج از خود داشته باشد، یعنی وجودش وابسته به واقعیت دیگری است. جهان با این سخن که بدون دلیل به وجود آمده یا با گفتن این‌که همواره وجود داشته است، واقعاً تبیین نمی‌شود. حتی اگر جهان همواره وجود داشته باشد، هنوز براساس اصل جهت کافی بایستی جهت کافی برای وجود ازلی‌اش در دست باشد.

---

1. self explanatory
2. Taylor, 105-106.
3. Ibid, 105.

اکنون می‌توانیم استدلال تیلر را برای [اثبات] وجود خدا، با در نظرگرفتن این تمایزها مورد توجه قرار دهیم:

> اگر آن گونه که به نظر می‌رسد اصل جهت کافی صراحتاً دلالت دارد، می‌بایست برای وجود آسمان و زمین ـ یعنی برای وجود این جهان ـ دلیلی وجود داشته باشد، در این صورت باید آن دلیل یا در خود جهان یافت شود و یا خارج از آن، در چیزی که واقعاً فراطبیعی یا خارج از آسمان و زمین است. اکنون اگر فرض کنیم که این جهان ـ یعنی کل همهٔ چیزها غیر از خدا ـ دلیل وجود خویش را در درون خود داشته باشد، در واقع فرض کرده‌ایم که جهان دارای وجود بنفسه یعنی وجودی ضروری است... اما این فرض قابل قبول نیست، زیرا چیزی در این جهان یا در مورد آن نمی‌یابیم که مؤید وجود بنفسهٔ آن باشد و حتی برعکس، چیزهای بسیاری برخلاف آن می‌یابیم. چون موجود بنفسه در درجهٔ اول باید ضرورتاً ازلی[۱] و ابدی[۲] باشد. اگر بگوییم چیزی بنفسه یا ضروری وجود دارد و در همان حال بگوییم به وجود آمده است یا از بین خواهد رفت، یا این‌که حتی می‌تواند در زمانی به وجود آمده باشد یا از بین برود، سخن متناقضی خواهد بود.[۳]

تیلر معتقد است از آن جا که هرچیز در جهان به گونه‌ای است که می‌تواند از بین برود، هیچ دلیلی وجود ندارد که تردید کنیم جهان به عنوان یک کل ممکن‌الوجود است. از این رو، بر اساس اصل جهت کافی نتیجه می‌گیریم که وجود جهان به چیز دیگری وابسته است. اکنون برای تبیین جهان تنها دو گزینه وجود دارد: یا

۱. وجود جهان به چیز دیگری وابسته است که آن خود به چیز دیگری وابسته است و آن نیز وابسته به چیز دیگری است تا *بی‌نهایت*[۴]؛ یا
۲. جهان وجود خویش را از چیزی می‌گیرد که وجود بنفسه دارد و بنابراین ازلی و ابدی است و آفریدگار آسمان و زمین است.[۵]

---

1. eternal
2. indestructible
3. Taylor, 108.
4. *ad infinitum*
5. Taylor, 110.

تیلر گزینهٔ ۱ را به عنوان امری ناممکن رد می‌کند، زیرا پیاپی از عرضهٔ جهت *کافی* برای وجود جهان طفره می‌رود. بنابراین، اصل جهت کافی ما را به پذیرش گزینهٔ دوم رهنمون می‌شود: این‌که وجود جهان به آفریدگاری ازلی و ابدی وابسته است که وجودش به چیز دیگری وابسته نیست؛ یعنی وجودش ضروری است.

اکنون به انتقادهای این استدلال بپردازیم. مبنایی‌ترین اشکالی که دلیل‌های جهان‌شناختی را با مشکل مواجه می‌کند فرض اصل جهت کافی است. هرچند معقول است که باور کنیم دلیلی برای وجود گوی بلورینِ تیلر وجود دارد، معلوم نیست که باید وجود جهان نیز به *عنوان یک کل* دلیل داشته باشد. ممکن است برای هر جزء جهان دلیل ممکنی وجود داشته باشد، اما جهان به عنوان یک کل می‌تواند نیازمند تبیین نباشد. ادعا شده است که این گونه از دلیل‌های جهان‌شناختی مرتکب مغالطهٔ ترکیب مفصل[1] شده‌اند: یعنی به اشتباه نسبت دادن صفت جزء‌ها به کل. برای مثال، اگر هر جزء ماشین کوچک باشد این نتیجه را نمی‌دهد که ماشین کوچک است. البته برخی از استنتاج‌های از جزء به کل منطقی هستند؛ اگر تابلویی صرفاً از جزء‌های قرمز ساخته شده باشد، تابلو به عنوان یک کل قرمز خواهد بود. دلیل جهان‌شناختی بر این فرض استوار است که چون همهٔ جزء‌های جهان ممکن هستند، جهان نیز به عنوان یک کل ممکن است. داوری انسان دربارهٔ این استدلال وابسته به این است که آیا وی باور دارد این استنتاج مغالطه‌آمیز[2] است یا خیر.

اگر هر جزئی از جهان نیازمند تبیین باشد، آیا این نتیجه را می‌دهد که جهان نیز به عنوان یک کل نیازمند تبیین است؟ این تمثیل را در نظر بگیرید. فرض کنید اخیراً خانه‌ای ساخته شده و تمام کارهای آن به مقاطعه داده شده است: سیمانکار پی‌ریزی می‌کند، داربستکار داربست‌ها را برپا می‌کند، برقکار سیستم الکتریکی را نصب می‌کند، لوله‌کش لوله‌کشی می‌کند، نجار پولیش‌کار روکش‌کاری آن را انجام می‌دهد و الی آخر. وجود هر جزء این خانه با علت خاص خود تبیین می‌شود ــ برقکار، لوله‌کش، نجار و... حال فرض کنید کسی پس از این‌که همهٔ این‌ها را بداند، بپرسد «اما چه کسی خانه را ساخت؟» این

1. fallacy of composition
2. fallacious

سؤال عجیبی است ـ پیشتر ما به این‌که چه کسی هر جزء را ساخته است پی برده‌ایم و علت هر جزء را که تبیین وجود خانه را تشکیل می‌دهد مشخص کرده‌ایم. پاسخ واحدی برای این سؤال که «چه کسی خانه را ساخت؟» وجود ندارد. به همین صورت، شخص خداناباور از اصرار تیلر بر این‌که جهان به عنوان یک کل باید تبیینی داشته باشد متحیر است. تیلر بر این باور است که هر جزء جهان تبیین ممکنی دارد و روند تبیین‌های ممکن تا ابد ادامه می‌یابد. اکنون فرض کنید کسی پس از آن‌که بداند هر جزء جهان دارای تبیین ممکنی است بپرسد: «اما چه کسی این جهان را به وجود آورد؟»، شخص خداناباور این را سؤال عجیبی خواهد دانست که پرسش آن ضرورتی ندارد.

آیا وجود جهان به عنوان یک کل نیازمند تبیین است؟ قطعاً شخص خداباور معتقد است که چنین است؛ اما آشکار نیست که شخص خداناباور نیز باید بر این باور باشد. برتراند راسل، یکی از بزرگ‌ترین منتقدان معاصر باور دینی در قرن ما، بر این باور بود که سؤال از تبیین جهان بی‌معناست و کاملاً تمایل داشت که به وجود جهان مادی و بدون تبیین اعتقاد داشته باشد. چرا جهان وجود دارد؟ راسل باور دارد که جهان فقط وجود دارد، همین و بس. و این پایان فرایند استدلال است. همان‌طور که راسل می‌گوید: «من باید بگویم که جهان فقط وجود دارد، همین.»[1] وی در جای خاصی تصمیم می‌گیرد از اصل جهت کافی دست بکشد. ادعا می‌شود که شخص خداباور نیز زمانی که مناسب باشد از اصل جهت کافی دست می‌کشد. خداباور به این سؤال که «چرا خدا وجود دارد؟» به طور مشابهی پاسخ خواهد داد: «خدا فقط وجود دارد.»[2] کاربرد اصل جهت کافی

۱. به نقل از:
John Hick, 1964, *The Existence of God,* New York: Macmillan, 175.

۲. ریچارد دوکینز (Richard Dawkins)؛ مدافع نظریهٔ تکامل و منتقد باور دینی، در متن استدلال‌هایی برای ناظم فراطبیعی نظر مشابهی بیان می‌کند: «البته خدایی که بر طراحی هوشمندانهٔ چیزی به پیچیدگی دستگاه تکثیر پروتئین DNA تواناست، باید دست‌کم خود نیز به پیچیدگی و سازمان‌یافتگی همان دستگاه باشد. افزون بر آن، اگر فرض کنیم که او بر عملکردهای پیشرفته‌ای نظیر اجابت دعاها و بخشودن گناهان تواناست، بیشتر پیچیدگی و سازمان‌یافتگی او را می‌طلبد. تبیین کردن منشأ دستگاه پروتئین DNA با تکیه بر طراح و

←

باید در جایی متوقف گردد، اما معلوم نیست انسان درکجا از نظر عقلی وادار می‌شود کاربرد آن را متوقف سازد. دشوار است که بدون استناد به مسئلهٔ باور یا بی‌باوری هرکس به خدا از نقطه‌ای که وی کاربرد این اصل را متوقف می‌سازد دفاع کنیم. یقیناً شخص خداباور توقف این نقطه را فقط با خدا شایسته خواهد دید، درحالی‌که شخص خداناباور آن را در جهان متوقف می‌سازد. پدر فردریک کاپلستون[۱]، در مناظرهٔ مشهوری با راسل این مسئله را چنین بیان می‌کند:

> اگر انسان نخواهد راهی را در پیش گیرد که به تأیید وجود متعالی[۲] می‌رسد، ـ هرطورکه وجود متعالی توصیف شود (اگر اصلاً توصیف شود) ـ مجبور است با تأکید بر این‌که چیزها «فقط هستند» و مسئلهٔ وجودی[۳] مورد بحث مسئله‌نما[۴]ست، صورت مسئله را پاک کند. اگر کسی از نشستن در پشت میز شطرنج و انجام دادن حرکتی در آن سرباز زند، البته که مات نخواهد شد.[۵]

شخص خداناباور برای تبیین وجودکَلَم، پادشاهان و موم اصل جهت کافی را به کار خواهد گرفت، اما ازکاربرد آن در مورد جهان به عنوان یک کل سر باز خواهد زد. ولی شخص خداباور اصل جهت کافی را برای کَلَم، پادشاهان موم و جهان به کار خواهد گرفت؛ و این امر او را به خدای آفریدگاری رهنمون خواهد شد که جهان وابسته به اوست.[۶]

→
ناظم فراطبیعی دقیقاً به معنای تبیین نکردن آن است، زیرا منشأ ناظم را بدون تبیین باقی می‌گذارد. شما مجبورید چنین چیزی بگویید: «خدا همیشه بوده است» و اگر به خود اجازه دهید که چیز عجیب و بی‌اساسی بگویید، نیز ممکن است بگویید: «DNA همیشه بوده است» یا «حیات همیشه بوده است» و به این ترتیب کار تمام می‌شود».

The Blind Watchmaker, New York: W.W. Norton, 1986, 141.

1. Frederick Copleston
2. transcendent being
3. existential problem
4. pseudo-problem
5. Copleston, "Commentary on the Five Ways", in John Hick, *The Existence of God*, 93.

۶. البته این بیانی اضافی است. خداباور یقیناً باور خواهد داشت که خدا ضرورتاً وجود دارد: او نمی‌تواند وجود نداشته باشد. ضرورت وجود خدا قابل تبیین است، هرچند وجود او با
←

بنابراین، مسئلهٔ ضروری در دلیل‌های جهان‌شناختی این است که شخص خداباور و خداناباور هر دو قصد دارند نقطه‌های توقف متفاوتی را در کاربرد خاص خود از اصل جهت کافی بپذیرند. شخص خداباور بر این باور است که نقطهٔ توقف نهایی وی بهترین جای توقف است، شخص خداناباور نیز معتقد است نقطهٔ توقف نهایی وی به همان اندازه قانع‌کننده است. از این رو، نقطه‌ای را که انسان فکر می‌کند لازم است در آن توقف کند، به چیزی منوط است که اکنون به آن باور دارد. به نظر می‌رسد مقدمه‌هایی که مورد توافق هر دو گروه باشد و با آن بتوان این اختلاف نظر را مورد داوری و قضاوت قرار داد وجود ندارد. تاکنون کسی اثبات نکرده است که شخص خداناباور موظف به پذیرش مقدمهٔ تعیین‌کنندهٔ اصل جهت کافی در مورد جهان است. بنابراین، از آن جا که دلیل جهان‌شناختی مقدمه‌ای را به کار می‌گیرد که همهٔ عاقلان به پذیرش آن ملزم نیستند، به عنوان بخشی از الاهیات طبیعی سنتی ناکام می‌ماند.

البته شخص خداناباور باید نتیجه‌های ناخواستهٔ رد جهت کافی، علت یا هدف را برای وجود جهان بپذیرد. وی باید با این واقعیت دست و پنجه نرم کند که جهان در بهترین حالت تبیین‌ناپذیر[1]، و جایگاه بشر در جهان نیز به همان اندازه تبیین‌ناپذیر است. راسل در یکی از لحظه‌های صادقانه‌ترش به وضع اسفناک بشر در جهانی بی‌هدف اذعان می‌کند:

> به طور اجمال، جهانی که علم فراروی باورهای ما قرار می‌دهد این گونه و حتی بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر از این است. به هر حال، آرمان‌های ما از این به بعد باید در همین جهان ــ اگر جایی وجود داشته باشد ــ جایگاهی بیابد. این‌که بشر مخلوق علت‌هایی است که هیچ علم پیشینی[2] به غایتی که این علت‌ها به آن دست می‌یابند ندارد؛ این‌که منشأ بشر، رشد بشر، بیم و امیدها، دوست داشتن‌ها و باورهای او تنها نتیجهٔ ترکیب‌های تصادفی

→
استناد به موجود دیگری تبیین نمی‌شود. به عبارت دیگر، وجود خدا ذات اوست. هیچ‌یک از این سخنان را نمی‌توان در مورد وجود جهان، حیات یا DNA گفت.

1. inexplicable 2. prevision

اتم‌هاست؛ این که هیچ شور و شوقی، هیچ رشادتی و هیچ شدت فکر و احساسی نمی‌تواند زندگی فرد را از مرگ نجات دهد؛ این که سرنوشتِ همهٔ تلاش‌ها، همهٔ علاقه‌ها، همهٔ الهام‌ها، و درخشش نبوغ بشر آن است که در مرگ گستردهٔ منظومهٔ شمسی نابود شود و این که الزاماً باید کل معبد دستاوردهای بشر در زیر آوار جهان از هم بپاشد و مدفون گردد ـ تمام این امور اگرچه کاملاً بدون چون و چرا نیستند، با وجود این تقریباً آن‌قدر قطعی‌اند که هر فلسفه‌ای که آن‌ها را رد کند نمی‌تواند امید داشته باشد که پابرجا بماند. از این بعد، مَسکن روح در داربست این امور و تنها بر پایهٔ محکم این نومیدی سرسخت می‌تواند با اطمینان بنا شود.[۱]

البته، قبول این بی‌معنایی دلیلی بر این باور نیست که دلیل جهان‌شناختی صحیح است. شخص خداناباور به علت پذیرش این نتیجه‌ها غیر منطقی نیست، بلکه ممکن است او با مانع روان‌شناختی[۲] کاملاً جدی‌ای روبه‌رو شده باشد؛ اما چندان نمی‌توان او را به دلیل پذیرش پوچی کل جهان، به غیر عقلانی بودن متهم ساخت.

به بحث قبلی خود باز می‌گردیم: رأی انسان به انسجام[۳] استدلال برای اثبات خداباوری منوط به آن چیزی است که از قبل به آن باور دارد. اگر به این امر اذعان داشته باشیم که باورهای ما از نظر منطقی با هم مرتبطند و عمیق‌ترین تعهدهای ما در برابر ماهیتِ واقعیت بسیاری از باورهایمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این مسئله برایمان قابل فهم‌تر خواهد شد. برای کسی که عمیقاً به باور داشتن به خدا متعهد است، برهان جهان‌شناختی به اندازه‌ای روشن خواهد بود که گویی زاید است. ممکن است وی به وجود ضروری خدا باور داشته باشد، یعنی این که نبودِ خدا ناممکن است. از نظر او خدا به طور واضح تبیین‌کنندهٔ نهایی همه‌چیز است. اگر کسی این تعهد را نداشته باشد، ممکن است به باور داشتن به این که جهان در اساسی‌ترین سطح خود تبیین‌ناپذیر است رضایت دهد و از تأکید بر این

1. Bertrand Russell, 1957, "A Free Man's Worship", in *Why I Am Not a Christian* , New York: Simon and Schuster, 106-107.

2. psychological

3. cogency

سؤال اجتناب ورزد: وی معتقد است که روند سؤال از تبیین جهان باید در جایی متوقف شود، پس چرا در خود جهان متوقف نشود؟

مسئلهٔ تعیین‌کنندهٔ دیگر در مورد این دلیل این است که حتی اگر دلیلی قوی باشد، چیز زیادی را اثبات نمی‌کند. قطعاً زمانی که شما دعا می‌کنید نمی‌گویید: «ای محرک اول و نامتحرکِ[1] ما که در آسمان به سر می‌بری...» یا «به پیشگاه موجودی که وجودش ممکنِ صرف[2] نیست بلکه ضروری است...» حتی اگر این دلیل‌ها دلیل‌هایی قوی باشد، به هیچ‌وجه وجود موجودی را که شایستهٔ عبادت است اثبات نمی‌کند. تنها چیزی که این دلیل‌ها اثبات می‌کند این است که چیزی وجود دارد که دارای قدرت ایجاد حرکت است، بدون این‌که خود متحرک باشد. چنین موجودی «خدای فیلسوفان» نامیده شده است و قطعاً خدای ابراهیم[3]، عیسی[4] و یعقوب[5] نیست (خدایی که مهربان، برحق، مقدس و... است و هیچ‌کدام از این صفت‌ها از دلیل جهان‌شناختی قابل استنتاج[6] نیست). حتی اگر این دلیل در الاهیات طبیعی سنتی موردی مناسب باشد، معنای دینی ناچیزی را اثبات خواهد کرد.

۳. دلیل از راه نظم

عامه‌پسندترین دلیل برای وجود خدا و نیز دلیلی که به شیوه‌های عادی تفکر ما بسیار نزدیک است، دلیل از راه نظم است. ایمانوئل کانت، با وجود آن‌که منتقد این دلیل به شمار می‌آید، اعتقاد داشت که این دلیل در میان برهان‌های اثبات خداباوری جایگاه بی‌نظیری دارد: «همواره سزاوار است که از این برهان با احترام یاد شود؛ این برهان قدیمی‌ترین، واضح‌ترین و سازگار[7]ترین دلیل با عقل عرفی[8] بشر است.»[9] دلیل از راه نظم از مشاهده‌های خاصی راجع به طبیعت

1. unmoved mover
2. merely contingent
3. Abraham
4. Isaac
5. Jacob
6. inferable
7. accordant
8. common reason
9. Immanuel Kant, 1965, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith,

←

جهان نشئت می‌گیرد. معروف‌ترین استدلال از راه نظم را ویلیام پیلی (۱۷۴۳ ـ ۱۸۰۵) در کتاب *الاهیات طبیعی: بینه‌های به دست آمده از پدیده‌های طبیعی برای اثبات وجود و صفت‌های الهی*[1] عرضه‌کرده است. شهودی که ورای این دلیل قرار دارد کاملاً ساده و از جذابیت ابتدایی زیادی برخوردار است: جهان نظم را نشان می‌دهد؛ نظم[2] بر ناظمی[3] دلالت دارد؛ بنابراین جهان نیازمند ناظمی است. ما تقریرهای ویلیام پیلی و دیوید هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶) را از این دلیل بیان خواهیم‌کرد و نقدهای کوبندهٔ هیوم را کانون توجه خود قرار خواهیم داد.

بیان ابتدایی پیلی از این دلیل به صورت یک تمثیل[4] است که در آن جهان را با ساعت مقایسه می‌کند. وی بر این باور است که جهان و ساعت هر دو از درجهٔ بالایی از نظم برخوردارند که تنها با استناد به یک ناظم می‌توانند تبیین شوند. البته ساعت را می‌توان با استناد به عاملی صرفاً بشری تبیین کرد، اما جهان نیازمند باور داشتن به وجود ساعت‌سازی جهانی در مقیاس الاهی[5] است. دلیل او را ملاحظه نماییم:

> فرض کنید که من در هنگام عبور از بوته‌زاری پایم به سنگی بخورد و از خود بپرسم که چگونه این سنگ به آن جا آمده است. ممکن است به این سؤال چنین پاسخ دهم که آن سنگ همیشه در آن جا بوده است، هرچند می‌دانم که چنین نیست؛ شاید نشان دادن بی‌معنایی این پاسخ چندان هم آسان نباشد. اما فرض کنید که به جای سنگ ساعتی روی زمین پیدا می‌کردم، باید از خود می‌پرسیدم که چطور ساعتی در آن مکان افتاده است. اصلاً نباید به پاسخی که قبلاً داده بودم بیندیشم ـ این‌که ممکن است ساعت همیشه در آن جا بوده باشد. اما چرا این پاسخ، همان‌طور که برای سنگ به کار رفت، برای

→
New York: St. Martin's. A 623, B 651.

1. *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*

2. design
3. designer
4. analogy
5. scale of the divine

ساعت به کار برده نمی‌شود؟ چرا این پاسخ در مورد دوم همانند مورد اول قابل قبول نیست؟ فقط به این دلیل و نه دلیل دیگر: یعنی وقتی که ساعت را وارسی می‌کنیم به این (که نمی‌توانستیم در مورد سنگ به آن برسیم) پی می‌بریم که جزءهای متعدد آن برای هدفی ساخته شده و گرد هم آمده‌اند. یعنی آن‌ها طوری ساخته و تنظیم شده‌اند که حرکتی را به وجود آورند و آن حرکت طوری منظم شده است که ساعت روز را مشخص سازد. اگر این جزءهای متعدد به گونه‌ای غیر از آنچه اکنون هستند شکل پیدا می‌کرد و دارای اندازه‌ای متفاوت از آنچه اکنون دارند می‌بود، یا به صورت دیگری قرار می‌گرفت یا به هر نظمی غیر از آنچه اکنون دارند در می‌آمد؛ نه هیچ حرکتی در ساعت ادامه پیدا می‌کرد و نه از عهدهٔ کاربردی که اکنون دارد برمی‌آمد... سازوکار ساعت مورد مطالعه قرار گرفته است (در واقع برای درک و فهم این امر به آزمایش ساعت و شاید شناخت پیشینی[1] از آن نیاز است؛ اما فرض می‌کنیم که ساعت یک بار مورد مشاهده و فهم قرار گرفته است). فکر می‌کنیم این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که ساعت باید سازنده‌ای داشته باشد؛ باید در زمانی و مکانی استادکار یا استادکارانی وجود داشته باشند تا ساعت را برای هدفی طراحی کرده باشند. این نتیجه واقعاً به این سؤال که «چه کسی ساختمان ساعت را دریافته و کاربرد آن را طراحی کرده است؟» پاسخ می‌دهد.[2]

پیلی این تمثیل را با ملاحظهٔ جهان کامل می‌کند. نظم جهان مثل ساعت، انسان را به نحو معقول به پذیرش استادکار یا ناظمی بزرگ وا می‌دارد.

دیوید هیوم که مشهورترین منتقد این دلیل است، تقریر خود را از آن در کتاب *محاوره‌هایی دربارهٔ دین طبیعی*[3] عرضه می‌کند:

به جهان بنگرید: کل آن و هر یک از جزءهای آن را برانداز کنید. آن را چیزی

1. previous knowledge

۲. به نقل از: Hick, 99-100.

3. *Dialogues Concerning Natural Religion*

جز ماشینی بزرگ نخواهید یافت که به تعداد نامحدودی از ماشین‌های کوچک‌تر تقسیم شده است که دوباره فراتر از حدی که عقل‌ها و قوه‌های بشر بتواند تفسیر و تبیین کند، به جزءهای کوچک‌تر قابل تقسیم هستند. تمام این ماشین‌های گوناگون، حتی کوچک‌ترین جزءهای آن‌ها، با چنان دقتی با یکدیگر هماهنگند که تحسین همهٔ کسانی را که در آن‌ها تأمل کرده‌اند برمی‌انگیزد. انطباق شگرف وسیله‌ها برای دستیابی به هدف‌ها در سراسر طبیعت دقیقاً شبیه، هرچند بسیار فراتر از، آفرینش‌های خلاقیت بشر و طراحی، اندیشه، حکمت و عقل بشری است. بنابراین، از آن جا که معلول[1]ها شبیه یکدیگرند، ما از طریق قانون‌های تمثیل به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علت‌ها نیز شبیه یکدیگرند و خالق طبیعت تا حدی شبیه ذهن انسان است، هرچند متناسب با عظمت کاری که انجام می‌دهد دارای قوای بزرگ‌تری است. ما با این دلیل پسین[2] و صرف همین یک دلیل، به یک باره وجود خدا و نیز شباهت او را به ذهن[3] و عقل[4] بشر اثبات می‌کنیم.[5]

استدلال هیوم را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. جهان شبیه ماشین است.
۲. معلول‌های مشابه، علت‌های مشابهی را اثبات می‌کنند.
۳. جهان و ماشین‌ها از جهت معلول بودن شبیه یکدیگرند.
۴. از این رو، علت جهان و ماشین‌ها شبیه یکدیگر خواهند بود.
۵. بنابراین، خالق طبیعت صفت‌هایی تا حدی مشابه و عظیم‌تر از ذهن بشر دارد.

دلیل از راه نظم درصدد است علاوه بر قدرت خدا، عقل اعلا[6] و توجه خیراندیشانهٔ[7] وی را به مخلوق‌ها اثبات کند.

---

1. effect
2. argument a posteriori
3. mind
4. intelligence
5. David Hume, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion,* ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 15.
6. supreme intelligence
7. benevolent care

از آن جا که دلیل از راه نظم دلیلی از راه تمثیل[1] است، باید برحسب اقتضای تمثیل مورد بحث قرار گیرد. مسئله در دلیل‌های تمثیلی، قوت یا ضعف تمثیل است. همان‌طور که هیوم تشخیص می‌دهد، این دلیل بر این اصل استوار است که معلول‌های مشابه علت‌های مشابهی را اثبات می‌کنند. بنابراین، هرچه تشابه میان معلول‌ها که دیده می‌شوند بیشتر باشد، می‌توان دلیل محکم‌تری برای وجود علت‌ها که دیده نمی‌شوند اقامه‌کرد. هیوم این گونه اظهار می‌دارد:

لطفاً برای این که ببینید مشکل‌هایی بیش از این... در نظریهٔ انسان‌وارانگاری[2] تان وجود دارد، در اصول خود تجدیدنظر کنید. معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه را اثبات می‌کنند: این استدلالی تجربی[3] و یا مطابق گفتهٔ خودتان استدلال کلامی[4] منحصر به فردی است. قطعاً اگر معلول‌هایی که دیده می‌شوند و علت‌هایی که استنتاج می‌شوند شبیه‌تر باشند، استدلال قوی‌تر خواهد بود. هر فاصله‌ای از هر دو طرف، احتمال را کاهش می‌دهد و باعث می‌شود این تجربه کمتر قانع‌کننده باشد. شما نه می‌توانید در این اصل شک کنید و نه نتیجه‌های آن را انکار نمایید.[5]

اشکال این دلیل این است که جهان وجودی یگانه است و ما هیچ تجربه‌ای از نحوهٔ پدید آمدن آن نداریم. بنابراین، هر استنتاجی در مورد آن باید بر مبنای حدس‌های قریب به یقینی باشد که قاعدتاً از راه تمثیل است. هیوم در نقل قول سابق خواننده را متوجه خطر مسئلهٔ تمثیل می‌کند. هرچند تشابه‌هایی بین ماشین‌ها و جهان وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز موجود است. تشابه‌ها وجود استادکار انسان‌نما را تقویت، و تفاوت‌ها این فرض را تضعیف می‌کنند.

پیلی، خود، ناآگاهانه ما را متوجه اشکال‌های دلیل از راه نظم می‌کند. ما این را می‌دانیم که ساعت مستلزم فرض ساعت‌ساز است؛ زیرا همگی تجربه‌های زیادی از ساعت داشته‌ایم. شخصی که هیچ تجربه‌ای از ساعت ندارد، مثلاً انسان ابتدایی با میانگین هوشی بالاتر از حد متعارف، قاعدتاً با عقل به فرض

1. argument from analogy
2. anthropomorphism
3. experimental
4. theological
5. Hume, 34.

ساعت‌ساز رهنمون نمی‌شود. چنین شخصی واقعاً نمی‌داند که ساعت چیست، و این‌که ساعت‌ساز را تأیید نمی‌کند نامعقول نیست. پیلی می‌نویسد: «برای درک و فهم این امر، قاعدتاً به آزمایش این ابزار و شاید شناخت قبلی از موضوع نیاز است...». این اشکال ممکن است به صورت جدی‌تری در مورد جهان‌ها نیز مطرح گردد. قطعاً افراد کمی از ما تجربه‌هایی از جهان‌های دیگر ـ جهان‌هایی که به اندازهٔ ساعت‌ها متعدد نیستند ـ داشته‌ایم که این در ابتدا تمثیل ساعت را تضعیف می‌کند.

ارتباط بین مقدمهٔ اول ـ این‌که جهان نظم یافته می‌نماید ـ و باور داشتن به خدا، به حدی محکم است که برخی بر این باورند که دلیل از راه نظم واقعاً مصادره به مطلوب کرده است: تصدیق نظم آشکار جهانی به معنای تعهد به یک *ناظم* است. انسان یا باید این مقدمه را بپذیرد و باورهایش در مورد خدا، تا حدی، تعیین خواهد کرد که کدام یک از فرضیه‌های رقیب کنار گذاشته شود، یا باورهای انسان در مورد خدا به طور پیچیده‌ای مستلزم پذیرش یا رد این مقدمه باشد. در هر دو مورد، پذیرش مقدمه‌ای تعیین‌کننده، دست کم تا حدی، تابع تعهد انسان به نتیجهٔ استدلال است.

هیوم در نقد خود، شباهت‌ها و بی‌شباهتی‌هایی را که باور داشتن به یک ناظم را تضعیف می‌کند مورد تأکید قرار می‌دهد. در این جا برخی از شباهت‌هایی را ملاحظه می‌کنیم که به نتیجهٔ خداباورانه منجر نمی‌شوند:

۱. اگر بین علت و معلول تناسب ایجاد کنیم، علت نامحدود[1] نخواهد شد. از آن جا که جهان محدود[2] است دلیلی وجود ندارد که باور کنیم علت آن نامحدود باشد.
۲. به علت نقص‌های فراوان وآشکار در طبیعت (شرها)، دلیلی وجود ندارد که باور کنیم این ناظم بی‌نقص است.
۳. حتی اگر جهان بی‌نقص بود، دلیلی وجود نداشت که باور کنیم ناظم بی‌نقص است. همان‌طور که هیوم می‌گوید، ما اغلب از پی بردن به این‌که شخص احمقی کار اعجاب‌آمیزی را با استفاده از موفقیت‌ها و شکست‌های پیشینیان خود انجام داده است شگفت‌زده می‌شویم.

---

1. infinite
2. finite

۴. این دلیل فقط به اثبات یک ناظم منتهی نمی‌شود. شاید یک کل از موجودهای محدود وجود داشته باشد که برنامه‌ریزی مشترک آن‌ها به خلق جهان منجر شده است.
۵. و بالاخره هیوم ادعا می‌کند براساس این تمثیل، چیزی ما را از انسان‌وارانگار شدن کامل باز نمی‌دارد. در این تمثیل، دلیلی وجود ندارد که بگوییم خدا بدن، دست، گوش، چشم و غیره ندارد.

سخن کوبندهٔ هیوم این است که دلیل از راه تمثیل یا بسیار ضعیف‌تر از آن است که چیزی را در مورد خدا اثبات کند و یا بسیار قوی است، اما به انسان‌وارانگاری کامل می‌انجامد. با در نظر گرفتن این‌که فرضیه‌های رقیب کاملاً با دانسته‌ها و شاهدها سازگارند، هیچ بینه‌ای اقتضا نمی‌کند که یکی از آن‌ها را بر دیگری ترجیح دهیم. همان‌طور که هیوم می‌گوید: «از طریق چه پدیده‌هایی در طبیعت می‌توانیم ادعا کنیم که به این مجادله فیصله می‌دهیم؟»[1] البته، پاسخ این است که از طریق هیچ یک. بنابراین هیوم نتیجه می‌گیرد: «در یک کلام... شاید کسی که پیرو فرضیهٔ شماست بتواند تأیید کند یا حدس بزند که جهان در زمانی از چیزی شبیه نظم نشئت گرفته است. اما نمی‌تواند فراتر از آن موضع به یک واقعیت یگانه پی ببرد، و پس از آن ناگزیر می‌شود تا همهٔ مسئله‌های الاهیات خود را تا حد امکان بر تخیل و فرضیه استوار سازد».[2]

هیوم بر این باور بود که هر جهانی باید ظاهری نظم‌یافته داشته باشد؛ تصور کنید جهانی که تا حدی منظم به نظر نرسد چگونه خواهد بود. وی نظم جهان را با روش‌های طبیعت‌گرایانه تبیین می‌کند. اگر زمانی نامتناهی و مجموعهٔ امکان‌هایی متناهی را در نظر بگیریم، چنین جهانی وجود پیدا خواهد کرد. اگر ماده فعال باشد و بدون فعلِ محرک اول حرکت کند، امکان‌های بسیاری برای ترکیب‌بندی وجود خواهد داشت. یک امکان این است که این مادهٔ فعال نوعی هماهنگی، نظیر جهان کنونی، را محقق کند. از این رو، هیوم می‌تواند نظم جهان را بدون استناد به چیزی خارج از خود جهان تبیین کند.

1. Hume, 37.
2. Ibid.

دلیل از راه نظم قوت خود را از انبوه مثال‌هایی که عموماً از حوزهٔ زیست‌شناسی[1] است می‌گیرد. پیلی خواننده را تشویق می‌کند تا نظم گوناگون و پیچیده در جهان حیوان‌ها را بررسی کند. برای مثال، وی از کوهان‌های شترها، تناسب بال‌های پرندگان برای پرواز و دستگاه پیچیدهٔ بدن انسان سخن می‌گوید. او به طور خاص پیچیدگی و ظرافت دقیق چشم را مطرح می‌کند. به طور قطع، هیچ فرایندی تصادفی نمی‌تواند این پیچیدگی و ظرافت را توضیح دهد. واقعاً برای تبیین نظم شگفت‌انگیز طبیعت، تبیین طبیعت‌گرایانه کافی نیست. قطعاً دلیلی که از نعمت مثال‌های نامحدودی همچون مثال‌های پیلی، برخوردار است، و از نظم در طبیعت به وجود ناظمی مهربان و حکیم راه می‌یابد، جاذبهٔ شهودی[2] فراوانی دارد.

چارلز داروین[3] (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۲) در اوایل زندگی‌اش عمیقاً تحت‌تأثیر پیلی بود. وی در زندگینامهٔ خود در مورد تجربهٔ دورهٔ کارشناسی‌اش می‌نویسد:

> برای گذراندن امتحان کارشناسی، مطالعهٔ کتاب بینه‌های مسیحیت[4] و نیز فلسفهٔ اخلاق[5] پیلی ضروری بود. این کار را تمام و کمال انجام می‌دادم و معتقد بودم که می‌توانستم کل کتاب بینه‌ها را با صحت کامل، البته نه مثل زبان واضح پیلی، تقریر کنم. منطق این کتاب و اگر بتوانم اضافه کنم، منطق الاهیات طبیعی وی به اندازهٔ اقلیدس[6] به من لذت بخشید. مطالعهٔ دقیق این آثار بدون تلاش برای فراگرفتن آن، تنها بخشی از دورهٔ آموزشی بود که همان‌طور که در آن وقت احساس کردم و هنوز هم معتقدم، کمترین فایده را در تربیت ذهنی من داشت. من در آن زمان دربارهٔ مقدمه‌های پیلی خود را به زحمت نینداختم؛ آن‌ها را چشم‌بسته پذیرفتم و مجذوب شدم و طرح طولانی استدلال مرا متقاعد ساخت.[7]

---

1. biological
2. intuitive appeal
3. Charles Darwin
4. *Evidences of Christianity*
5. *Moral Philosophy*
6. Euclid
7. Charles Darwin, 1958, *Autobiography*, ed., Francis Darwin, New York: Dover, 19.

داروین در سفرش به *بیگل*[1] زحمت مطالعهٔ این مقدمه‌ها را به خود داد. می‌توان نتیجهٔ نظریهٔ وی را در مورد تکامل انواع[2] به بهترین شکل، انکار دلیل از راه نظم ظاهری که پیلی اقامه‌کرده بود، دانست. وی واقعاً باور به نظم را انکارکرد. او با روش‌های هیومی درصدد برآمد تا هدف و نظم را در حوزهٔ زیست‌شناسی با تأیید گسترهٔ طولانی زمان، تغییرهای اتفاقی[3] و انتخاب طبیعی[4]، بدون استناد به علت هدایت‌کنندهٔ الاهی[5] تبیین کند. جدایی داروین از نظریه‌های پیلی تا حدی به علت وجود بینه‌هایی بر نبودِ نظم بود: انقراض فراوان نوع‌های بسیار، مرگ گسترده و نابودی متقابل نوع‌ها در تنازع بقا[6]، اندام‌های بی‌اهمیت بدن جانوران (مثل پای پرده‌ای مرغابی‌هایی که هرگز کنار آب نرفته‌اند) و الی آخر.

افزون بر همهٔ ترفندهای زیبایی که پیلی مورد توجه قرار داده بود، داروین به اتلاف، رنج و حماقت ظاهری طبیعت اشاره‌کرد. داروین تصریح‌کرد که دندان‌ها و پنجه‌های طبیعت سرخ و خون‌آلود است. وی بر این باور بود که افزون بر هماهنگی‌های مورد اشارهٔ پیلی می‌توان تنازع بقا را به بهترین شکل با نظریهٔ تکامل تبیین کرد. بر اساس پیش‌زمینهٔ استدلال پیلی است که انکار زودهنگام مکتب داروینی از دید بسیاری از خداباوران قابل فهم می‌شود. این گونه تصور می‌شد که باور داشتن به نظم، چنانکه در استدلال پیلی بر پایهٔ عظیم و قدرتمند باور به خدا بیان شده است، زیر بار سنگین نظریهٔ داروین خرد می‌شود.

البته دلیل از راه نظم وجود خدا را *اثبات* نمی‌کند. بسیاری از فرضیه‌ها، به طور یکسان، با این بینه سازگارند و بینه از نظر عقلی انسان را وادار نمی‌کند تا فرضیه‌ای را بر فرضیهٔ دیگری ترجیح دهد. این سخن بدین معنا نیست که خدا جهان را خلق نکرده است؛ بلکه تنها بدین معناست که از این دلیل، بینه‌ای گزاره‌ای برای خلق الاهی جهان برنمی‌آید. با توجه به نظریه‌های رقیب، این بینهٔ گزاره‌ای مبهم است و نباید انتظار داشت که همهٔ عاقلان را متقاعد سازد. از این رو، دلیل از راه نظم جزء موفقیت‌آمیزی از الاهیات طبیعی سنتی را تشکیل نمی‌دهد.

1. Beagle
2. transmutation of species
3. random variation
4. natural selection
5. superintending divine
6. competition of life

۴. خدا و احتمال

به تازگی راه قابل توجه و جدیدی در استدلال‌کردن برای اثبات وجود خدا گسترش یافته است. مدافع اصلی این نوع استدلال، ریچارد سوئینبِرن از دانشگاه آکسفورد است.[۱] این نوع دلیل دستکم از سه جهت، از برهان‌های اثبات خداباوری سنتی متمایز است: ۱. این دلیل‌ها احتمالی‌اند نه قیاسی.[۲] از این رو، قابل تعبیر به برهان‌های صریح[۳] نیستند؛ به نظر می‌رسد این‌گونه دلیل‌ها بنا بر بینهٔ اقامه‌شده اثبات می‌کنند که در مجموع *محتمل* است خدا وجود داشته باشد (هرچند با فرض این بینه، وجود وی ضروری نیست)؛ ۲. این دلیل‌ها خداباوری را شبیه فرضیه‌ای علمی[۴] می‌دانند. می‌توان فرضیهٔ خداباوری را همچون فرضیه‌ای علمی توجیه‌کرد که به دنبالِ بهترین تبیین رقیب از بینه است. به فرضیه‌ای که موفقیت احتمالی را بر اساس بینه به دست آورد، فرضیهٔ «تأییدشده» با بینه گفته می‌شود. ۳. این دلیل‌ها دلیل‌های انباشتی[۵] هستند؛ یعنی داده‌های گوناگونی نظیر تجربهٔ دینی[۶]، معجزه‌ها[۷] و وجود و نظم جهان را می‌گیرند و در جست‌وجوی بهترین تبیین واحد برای این پدیده‌های متکثر

1.→ Richard Swinburne, 1979, *The Existence of God,* Oxford: Clarendon Press.

افراد دیگری که این نوع استدلال را اقامه کرده‌اند، عبارتند از:
George Schlesinger, 1977, ***Religion and Scientific Method,*** Boston: D. Reidel; Basil Mitchell, 1981, ***The Justification of Religious Belief,*** New York: Oxford University Press; and Hugo Meynell, 1982, ***The Intelligible Universe: A Cosmological Argument,*** Totowa, N. J. :Barnes & Noble.

۲. ما در بحث خود شناخت‌های احتمال‌گرایانه را حفظ خواهیم کرد، ولی نظام فنی حساب احتمال را حذف می‌کنیم.

3. strict
4. scientific hypothesis

۵. دلیل انباشتی (cumulative argument)؛ دلیلی است که از جمع چند دلیل دیگر تشکیل می‌شود تا از جهت‌های مختلف بتواند مدعا را اثبات نماید (برای مطالعهٔ بیشتر ← جستارهایی در کلام جدید، گروه مؤلفان، «دلیل انباشتی» نوشتهٔ محمدرضا بیات). ـ م.

6. religous experience
7. miracle

هستند. این رویکرد با رویکرد غیر رسمی ج. ک. چسترتن[1] در کتاب *ارتودوکس*[2] بی‌شباهت نیست:

> اگر از من سؤالی صرفاً عقلی بپرسند که چرا به مسیحیت باور دارم، تنها می‌توانم پاسخ دهم «به همان دلیل که لاادریگرای عقلانی به مسیحیت باور ندارد.» من کاملاً به طور عقلانی[3] بر اساس بینه به مسیحیت باور دارم. اما بینه برای باور من همچون لاادریگرای عقلانی واقعاً در فلان یا بهمان دلیلِ اقامه شده نیست، بلکه در جمع‌آوری انبوهی از واقعیت‌های کوچک ولی متفق‌القول است.[4]

می‌توان برای تعیین ساختار این‌گونه دلیل، با مثالی از یک نظریهٔ علمی تأییدشده شروع کرد. در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، فیزیکدانان در مورد پدیده‌های خاصی در حیرت فرو رفته بودند: راه‌های دقیق ترکیب ماده‌های شیمیایی، رفتار گازها در برابر گرما و سرما، آزمایش‌های قطرهٔ روغن میلیکان[5] و الی آخر. هیچ چیز در نظریه‌های علمی مورد قبول نمی‌توانند انتظار وقوع پدیده‌های جالب توجه را در ما ایجاد نماید یا آن‌ها را تبیین کند. از این رو، با فرض شرایط دانش حاضر، این پدیده‌ها فوق‌العاده نامحتملند (یعنی نباید انتظار وقوع آن‌ها را داشت).

اگرچه فرضیه‌های رقیبِ فراوانی مثل فرضیهٔ فلوژستون[6] و نظریهٔ حرارت[7] گسترش یافت تا برخی از این پدیده‌ها را تبیین کند، در نهایت هیچ‌یک قانع‌کننده‌تر از نظریهٔ اتمی[8] نبود. سرانجام نظریهٔ اتمی به چهار دلیل پذیرفته یا تأیید شد: اول آن‌که با فرض نظریه‌های رایج، پدیده‌های مورد بحث فوق‌العاده نامحتمل و ناشناخته‌اند (یا به خوبی قابل تبیین نیستند.)؛ دوم آن‌که با فرض نظریهٔ اتمی، وقوع این پدیده‌ها کاملاً محتمل است. همان‌طور که قبلاً گفتیم، این

---

1. G. K. Chesterton
2. *Orthodoxy*
3. intelligent
4. G. K. Chesterton, 1909, *Orthodoxy*, London: John Lane, 264-265.
5. Millikan
6. phlogiston theory
7. caloric theory
8. atomic theory

پدیده‌ها براساس نظریه‌های غیر اتمی رایج به هیچ‌وجه قابل پیش‌بینی نیستند و نامحتملند. نظریهٔ اتمی انسان را به انتظار وقوع آن‌ها رهنمون می‌شود و آن‌ها را بیشتر محتمل می‌سازد؛ سوم آن‌که نظریهٔ اتمی پدیده‌های مختلف و نامرتبط را تحت تبیین واحدی متحد می‌کند. هر پدیدهٔ خاصی با نظریهٔ متفاوتی تبیین شده و پدیده‌ها به صورت ناپیوسته و نامرتبط قلمداد می‌شدند. نظریهٔ اتمی تا حدی بدین علت مقبول واقع شد که توانست پدیده‌های مختلفی را که تبیین ضعیفی داشتند، و نیز پدیده‌های ناهمگون را با نظریهٔ واحدی مرتبط سازد. این استدلالی انباشتی است: به جای آنکه هر پدیده را به طور فردی و جدا در نظر بگیریم، همهٔ آنها را همچون بینه برای نظریهٔ اتمی می‌پذیریم.

سرانجام، نظریهٔ اتمی، از آن جا که فرضیه‌ای معقول انگاشته شد، مورد قبول قرار گرفت. فرضیهٔ دیگری که به همین میزان داده‌ها را تبیین می‌کند، نظریهٔ نه چندان مشهور کوتولهٔ ریز[1] است. براساس این نظریه، پدیده‌ها از طریق رفتار کوتوله‌های بسیار ریز و نامرئی تبیین می‌شوند. کوتوله‌ها به گونه‌ای رفتار می‌کنند که داده‌ها را به اندازهٔ دقت نظریهٔ اتمی تبیین می‌کنند. برای مثال، کوتوله‌ها در زمان‌های غیرپیش‌بینی‌شده، خط‌های نامنظمی را در اتاقک‌های ابر ترسیم می‌کنند (به طور خاص، کوتوله‌های چابک برای تبیین پدیده‌های اتمی به ظاهر بی‌نظم[2] مناسبند). چرا نظریهٔ کوتولهٔ ریز در جامعهٔ علمی جا نیافته است؟ به این دلیل که به هیچ‌وجه معقول تلقی نشده است. مسئله، تبیین نکردن داده‌ها نیست که آن را هم‌ارز با نظریهٔ اتمی انجام می‌دهد ــ بلکه برای اعضای جامعهٔ علمی چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. از این رو، نظریهٔ کوتولوهای ریز فقط بدین علت رد شده است که شرط چهارم را برای تأیید یک نظریه برآورده نمی‌سازد: این نظریه، نظریه‌ای معقول تلقی نمی‌شود.

بحث ما روشن می‌سازد که نظریه‌ای علمی برای آن‌که بتواند از طریق پدیده‌های خاصی تأیید شود، باید این شرط‌های چهارگانه را برآورده نماید.

۱. می‌بایست آن پدیده‌ها بدون آن نظریه یا صرفاً با پیشینهٔ دانش، نامحتمل یا دور از انتظار یا غیرقابل پیش‌بینی باشند.

---

1. Tiny Elf theory

2. apparently capricious

۲. نظریه باید احتمال پدیده‌ها را افزایش دهد، یعنی باید پدیده‌ها را محتمل نشان دهد یا انسان را به انتظار وقوع آن‌ها سوق دهد.
۳. نظریه باید میان پدیده‌هایی که از جهت‌های دیگر متفاوتند، اتحاد برقرار سازد ـ تأثیر آن باید انباشتی باشد.
۴. نظریه باید به اندازهٔ کافی دارای مقبولیت[1] یا احتمالِ[2] اولی[3] یا ذاتی[4] باشد.

سوئینبِرن شرط‌های فوق را برای تأیید فرضیهٔ خداباوری به‌کار می‌گیرد. وی وجود و نظم جهان، تجربه‌های دینی، اخلاق و خودآگاهی بشر، شر و معجزه‌ها را پدیده‌هایی تلقی می‌کند که می‌باید تبیین شوند، و استدلال می‌کند که خدا بهترین تبیین این پدیده‌هاست. دلیل وی برای وجود خدا نهایتاً **دلیلی انباشتی** است: *درنظرگرفتن همهٔ بینه‌ها با یکدیگر و متحد کردن آن‌ها با فرضیهٔ خداباوری*. استدلال وی ممکن است کاملاً ساده به این صورت بیان شود. نامحتمل است که جهانی با این همه پیچیدگی بدون این که خدا آن را پدید آورد وجود داشته باشد. این فرضیه که موجود متشخصی[5] وجود دارد که خیر محض و قادر مطلق است، انسان را به انتظار وجود داشتن جهانی مثل جهان ما سوق می‌دهد (فرضیهٔ خداباوری احتمال وجود این جهان را بسیار افزایش می‌دهد). با فرضیهٔ خداباوری، تبیین کل پدیده‌های متفاوت ممکن است. در نهایت، سوئینبِرن بر این باور است که فرضیهٔ خداباوری دارای مقبولیت اولی و ذاتی است. خلاصهٔ دلیل جهان‌شناختی وی چنین است:

> کاملاً این احتمال وجود دارد که اگر خدایی باشد، چیزی را که دارای تناهی[6] و پیچیدگی یک جهان است به وجود خواهد آورد. بسیار نامحتمل است که جهانی بدون علت وجود داشته باشد، اما در عوض محتمل‌تر است که خدایی بدون علت وجود داشته باشد. وجود جهان عجیب و حیرت‌آور است. اگر فرض کنیم که جهان را خدا به وجود آورده است، آنگاه وجود

1. plausibility
2. likelihood
3. initial
4. intrinsic
5. personal
6. finitude

جهان قابل درک خواهد شد. این فرض در مقایسه با وجود جهانی بی‌علت[1]، آغاز ساده‌تری را فرض می‌گیرد و همین دلیلی است برای باور داشتن به این که این فرض باید صادق باشد.[2]

سوئینبِرن بر این باور است که کاملاً محتمل است که خدا وجود داشته باشد، و این‌که به وجود آمدن جهان با آفرینش خدا بسیار محتمل‌تر از آن است که فرایندهای تصادفی[3] آن را به وجود آورده باشند. از این رو، وی معتقد است که موازنهٔ احتمال‌ها قاطعانه به سود فرضیهٔ خداباوری است.[4]

بر اساس شرطهای چهارگانه‌ای که فرضیه لازم است داشته باشد تا مورد تأیید قرار گیرد، می‌توان دلیل سوئینبِرن را چنین خلاصه کرد:

۱. وجود و نظم جهان ــ که شامل اخلاق، فاعلان اخلاقی[5] مختار و تجربهٔ دینی است ــ بدون فرضیهٔ خداباوری فوق‌العاده نامحتمل است.
۲. فرضیهٔ خداباوری احتمال وجود و نظم جهان را بسیار افزایش می‌دهد.
۳. فرضیهٔ خداباوری، مجموعهٔ متفاوت و نامحتملی از پدیده‌ها ــ وجود و نظم جهان، تجربهٔ دینی، معجزه‌ها و شر ــ را تبیین می‌نماید و با فرضیهٔ واحدی متحد می‌سازد.
۴. فرضیهٔ خداباوری دارای مقبولیت ذاتی کافی است.
۵. بنابراین، محتمل است که خدا وجود داشته باشد.

ج. ل. مکی، فیلسوف فقید آکسفورد و منتقد خداباوری، بر این باور است که بینه‌ای برای رد خداباوری ظاهر می‌شود که آشکارا به سود فرضیهٔ ماده‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه است؛ این‌که وجود جهان نتیجهٔ فرایندهای صرفاً طبیعی بدون تأثیر موجودی الاهی است. وی بر این باور است که وجود جهان بدون فرضیهٔ خداباوری نامحتمل نیست، و فرضیهٔ طبیعت‌گرایانه می‌تواند به قدر کافی

---

1. uncaused
2. Swinburne, 131-132.
3. by chance
4. Ibid, 291.
5. moral agents

پدیده‌های مورد بحث را تبیین کند. مکی چگونه به ارزیابی متفاوتی از مقبولیت اولی فرضیهٔ خداباوری دست می‌یابد؟ مکی معتقد است بسیار نامحتمل است که اشخاصی بدون بدن وجود داشته باشند، زیرا همهٔ تجربه‌های ما از اشخاص اشخاص تجسم‌یافته[1] است. از آن جا که تصور ارتودوکس از خدا این است که وی بدون جسم[2] است، بنابراین وجود خدا کاملاً نامحتمل است. مکی با فرض این‌که می‌توان وجود جهان را با فرایندهای صرفاً طبیعی به نحو کاملاً مطلوبی تبیین کرد، و این‌که وجود شر به شدت برخلاف وجود خدای ارتودوکس به شمار می‌آید؛ و نیز این‌که خداباوری ذاتاً غیرقابل قبول[3] است نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، موازنهٔ احتمال‌ها قاطعانه برخلاف وجود خداست.»[4] نکتهٔ مهم در این جا این است که تعهدهای مبنایی[5] مکی در مورد ماهیت واقعیت است که تعیین می‌کند کدام فرضیه را برای تبیین وجود و نظم جهان بپذیرد.

چگونه تعهدهای مبنایی انسان می‌تواند چنین نقشی را در پذیرش و رد فرضیه‌ها ایفا کند؟ به مثال دیگری که این نکته را توضیح می‌دهد توجه کنید. در جهان امروز تنها یک مورد مشهور شش‌قلوی دختر گزارش شده است. احتمال تحقق چنین رویدادی یک در یک میلیارد محاسبه شده است. فرض کنید کسی خواسته باشد این را که چرا چنین رویدادی اتفاق افتاده است تعیین و تبیین کند. تصور کنیم صرفاً دو فرضیهٔ رقیب وجود دارد: مداخلهٔ مستقیم الاهی[6] و فرضیهٔ طبیعت‌گرایی[7]. از پیش می‌دانیم که این رویداد براساس فرضیهٔ طبیعت‌گرایی فوق‌العاده نامحتمل است. آیا ممکن است فرضیهٔ خداباوری این احتمال را افزایش دهد؟ ممکن است فرضیهٔ خداباوری متضمن چنین باورهایی شود که برای خدا نامحتمل نیست مستقیماً در فعالیت تولیدمثل دخالت کند، این‌که خدا به جنس لطیف‌تر متمایل است (بیش از نصف نوزادان دختر هستند) و

---

1. embodied
2. disembodied
3. intrinsically implausible
4. J. L. Mackie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 253.
5. fundamental
6. direct divine intervention
7. naturalistic hypothesis

این‌که عدد شش عدد کاملی است. این رویداد بدون درنظرگرفتنِ فرضیهٔ خداباوری فوق‌العاده نامحتمل و با درنظرگرفتن آن کاملاً محتمل است.

حال انسان با فرض این بینه از نظر عقلی به پذیرش کدام فرضیه ملزم است؟ این امر با توجه به عامل‌هایی که در نظر گرفته شد هنوز مشخص نیست. اگرچه فرضیهٔ خداباوری احتمال این رویداد را بسیار افزایش می‌دهد، ممکن است انسان از نظر عقلی به پذیرش آن مایل نباشد؛ زیرا ممکن است بر این باور باشد که این فرضیه در مورد رویداد مورد بحث فرضیهٔ اولاً مقبولی نیست. اگر انسان فرضیهٔ طبیعت‌گرایی را در مورد تولیدمثل دارای بیشترین مقبولیت اولی بداند، حتی اگر این رویداد براساس فرضیهٔ طبیعت‌گرایی فوق‌العاده نامحتمل باشد، باز هم برای تبیین آن به فرضیهٔ طبیعت‌گرایانه باور خواهد داشت. اگرچه بر اساس تبیین طبیعت‌گرایی از تولیدمثل، احتمال تحقق چنین رویدادی یک در یک میلیارد است، باز هم ممکن است کسی از نظر عقلی باور داشته باشد که این رویداد در نتیجهٔ فرایندهای طبیعی ظاهر گشته است. آنچه انسان از نظر عقلی به پذیرش آن در مورد این رویداد ملزم است، به طور واضح تابع تعهدهای پیشین وی به هر کدام از فرضیه‌های رقیب مورد بحث است. حتی احتمال دارد که خداباور فرضیهٔ طبیعت‌گرایی را در مثال شش‌قلو بپذیرد. پذیرش این فرضیه برای وی، در اصل تابع تعهدهای اولی او به فرضیهٔ طبیعت‌گرایی در مورد تولیدمثل خواهد بود.

چطور این مسئله با بحث ما دربارهٔ دلیل‌های خداباوری ربط پیدا می‌کند؟ این امر ناگزیر بیانگر این نکته است که قوت برهان خداباوری تا حدی تابع آن چیزی است که انسان از قبل به آن باور دارد. فرض کنید کسی مجموعه‌ای از احتمال‌های طبیعی را گرد آورد که اثبات می‌کند احتمال وجود داشتن جهان یک در ده میلیارد است. در این صورت قطعاً وجود جهان بر اساس فرضیهٔ خداباوری بسیار محتمل‌تر خواهد بود. با وجود این، نمی‌توان از این راه به پذیرش عقلی فرضیهٔ خداباوری ملزم شد. همچنین باید چهارمین شرط تأیید فرضیه‌ها ـ احتمال ذاتی ـ را در نظر گرفت. اگر کسی بر این باور باشد که وجود

خدا محتمل است، از نظر عقلی برانگیخته می‌شود با فرض این بینه فرضیهٔ خداباوری را بپذیرد. اگر همچون مکی بر این باور باشیم که وجود خدا نامعقول است، حتی با بینه‌های بسیار ممکن نیست به پذیرش فرضیهٔ خداباوری رهنمون شد (بدین‌سان، بیش از یک بینه لازم است تا در مثال شش‌قلوها فرضیهٔ خداباوری را بپذیریم).

۵. ماهیت برهان

ما تاکنون سه دلیل مهم برای [اثبات] وجود خدا را بررسی کرده‌ایم: دلیل جهان‌شناختی تیلر، دلیل از راه نظم پیلی و رویکرد جدید احتمال‌گرایی سوئینبِرن. البته، می‌توانستیم دلیل‌های بسیار دیگری را مورد توجه قرار دهیم: «راه‌های پنج‌گانهٔ» آکوئیناس، دلیل‌های وجودشناختی[1] آنسلم[2] و پلانتینگا، دلیل اخلاقی کانت، دلیل انباشتی جان هانری نیومن[3]، دلیل‌های تجربهٔ دینی و دلیل‌های از راه معجزه. اما من دلیل‌های جهان‌شناختی، نظم و احتمال را صرفاً به عنوان الگو و نمونه انتخاب کرده‌ام. من استدلال کردم که هیچ‌یک از این دلیل‌ها، مقدمه‌هایی را به کار نمی‌گیرند که همهٔ عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند؛ چون پذیرش این مقدمه‌های دشوار از سوی کسی تا حدی تابع باور داشتن وی به خداست. آیا این مسئله نقطه ضعفی در پذیرش آن دلیل‌ها به عنوان برهان به شمار نمی‌آید؟

می‌توان در مجادله‌ای دربارهٔ نظریه‌ای سیاسی، تأثیر عمیق‌ترین تعهدهای انسان را بر سایر باورهایش شاهد بود. مناظره میان یک مارکسیست[4] و یک کاپیتالیست[5] در مورد یک نظریهٔ اقتصادی واقعی به سرعت با بن‌بست مواجه خواهد شد. مبنایی‌ترین تعهدهای هریک از دو طرف مجادله، نگرش‌های متفاوتی را دربارهٔ جهان اقتصادی به دنبال خواهد داشت. واقعیت‌های متفاوت

---

1. ontological arguments
2. Anselm
3. John Henry Newman
4. Marxist
5. capitalist

ارزش‌های متفاوتی در نظام‌های مختلف دارند. برخی از واقعیت‌های به ظاهر مهم از نگاه نظریهٔ رقیب اصلاً به حساب نمی‌آیند. به علاوه، نظریه‌ها می‌توانند از اصول تعقل[۱] متفاوتی سود جویند. دوطرف مجادله دربارهٔ طبیعت بشر، طبیعت فرایند تاریخی و حق طبیعی[۲] بشر ـ مثلاً حق مالکیت ـ توافق ندارند. این ملاحظه‌ها مانع از اقامهٔ هر نوع دلیل کاملاً قانع‌کننده یا استدلال غیرقابل اجتنابی برای تأیید هریک از این دو موضع خواهند شد. مقدمه‌ها مبنایی ندارند که تمام عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند تا مسئلهٔ مارکسیسم را در مقابل کاپیتالیسم یک‌باره و برای همیشه حل و فصل نمایند. با وجود این، قطعاً ممکن است کسی مقدمه‌هایی را برای اقامهٔ دلیل در رد مثلاً مارکسیسم به کار گیرد که دیگران با آن موافق نیستند. این ملاحظه‌ها نشان می‌دهند که مفهوم برهان **وابسته به شخص**[۳] است؛ چون کسی که در *تلاش برای اثبات چیزی برای فرد دومی است*، موفقیتش در استدلال منوط به چیزی است که فرد دوم از قبل به آن باور دارد.

توجه داشته باشید که یکی از این دو موضع ـ مارکسیسم یا کاپیتالیسم ـ می‌تواند صادق باشد و دستکم یکی از آن‌ها کاذب است، و نیز ممکن است دلیل‌هایی که برای موضع صادق آورده می‌شود هم معتبر و هم صحیح باشد. با این وجود، برای این‌که دلیل موفق باشد، باید این توانایی را داشته باشد که شخص غیرمعتقدی را به پذیرش نتیجهٔ خود متقاعد کند. در اقناع[۴] عنصر روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی[۵] غیرقابل تحویلی[۶] وجود دارد. در برهان موفق نه تنها لازم است مقدمه‌ها صادق باشند، بلکه لازم است شخص غیر معتقدی آن مقدمه‌ها را درک کند و بپذیرد. در این مثال ممکن است پذیرش مقدمه‌ها تابع چیزی باشد که انسان از پیش در مورد مارکسیسم یا کاپیتالیسم بدان باور دارد. آنچه از بحث مارکسیسم یا کاپیتالیسم آشکار می‌شود این است که قانع کردن طرف مقابل به این‌که تمامی مقدمه‌ها و اصول ما صادق است، اگر ناممکن

---

1. reasoning principles
2. natural right
3. person-relative
4. persuasion
5. sociological
6. irreducibly

نباشد، نوعاً بسیار دشوار است. و آنچنان که استدلال کردم تحقق آن فوق‌العاده دشوار است، زیرا عمیق‌ترین و مبنایی‌ترین تعهدهای انسان سایر باورهای او را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. نه تنها در نظریه‌ای سیاسی، بلکه در هر حوزه‌ای که شامل تعهدهای مبنایی است مشکل‌هایی در اقناع و برهان آشکار می‌شود: همچون مسئله‌های اخلاقی، بحث علمی دربارهٔ منشأ نوع‌ها یا منشأ دایناسورها، بحث دربارهٔ آزادی و مسئولیت، اختلاف ما دربارهٔ طبیعت و حد معرفت انسان و الی آخر.[1] اگر با استناد به بینه‌ای که برای دو طرف مجادله قابل پذیرش است نمی‌توان به این اختلاف‌نظرها خاتمه داد، پس کسی که ادعا می‌کند برهان اثبات خداباوری قدرت اقناع کامل دارد قطعاً باید محتاطانه عمل کند.

س. س. لوئیس، در قطعه‌ای پیشگویانه، از تأثیر فرض‌های مبنایی انسان بر باورهایش عمیقاً آگاه بود. وی در بحث از معجزه‌ها می‌نویسد: اگر انسان از پیش تسلیم فلسفه‌ای باشد که مانع از امری فراطبیعی است، معجزه را نخواهد پذیرفت. وی مدعی است نحوهٔ نگرش انسان به پدیده‌های به ظاهر معجزه‌آمیز[2]، تابع باورهای قبلی وی به امور فراطبیعی است. وی با ملاحظهٔ مثال شخص ماده‌گرایی که عذاب جهنم را در حیات بعدی واقعاً تجربه می‌کند، اما واقعیت‌های فراطبیعی را به این معنا که توهمی بیش نیستند رد می‌کند می‌گوید: «تجربه به خودی‌خود چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر کسی شک کند که آیا در رؤیا به سرمی‌برد یا در بیداری، هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند شک[3] او را برطرف سازد، زیرا ممکن است هر تجربه‌ای خود بخشی از رؤیا باشد. تجربه بر اساس تصوری که پیشتر از چیزی کسب کرده‌ایم، یا آن را اثبات می‌کند یا هیچ‌چیز را اثبات نمی‌کند.»[4] با وجود این‌که ممکن است در موردی فراوانی بینه‌ها تعهدهای پیشین کسی را از بین ببرد، ولی آگاهی لوئیس از تأثیر تصورهای قبلی انسان بر باورهایش کاملاً صحیح است.

---

۱. برای یافتن خلاصه‌ای گویا از مناظره دربارهٔ انقراض دایناسورها ←
David Raup, 1986, *The Nemesis Affair*, New York: Norton

2. miraculous　　3. doubt

4. C. S. Lewis, 1970, *God in the Dock*, Grand Rapids: Eerdmans, 25-26.

جرج ماورودس در کتاب مختصر و جالب توجه خود، *باور داشتن به خدا*[1]، از ماهیت برهان در مورد اثبات وجود خدا بحث می‌کند. وی بر این باور است که چشم‌اندازها برای الاهیات طبیعی سنتی، یعنی اقامهٔ[2] برهان‌های صحیحی که مقدمه‌هایی را به کار گیرند که همهٔ عاقلان به پذیرش آن‌ها ملزم باشند، چندان مناسب نیست:

> البته، ما به ویژه به این موضوع علاقه‌مند هستیم که آیا دلیلی وجود دارد که وجود خدا را برای همگان اثبات کند یا خیر. ظاهراً چنین دلیلی تاکنون ابداع نشده است. برای ابداع[3] چنین دلیلی باید مجموعه‌ای از قضیه‌ها که همگان به آن‌ها معرفت دارند وجود داشته باشد که با رابطه‌هایی منطقی[4] که باز همگان به آن‌ها معرفت دارند، مستلزم وجود خدا باشد. البته، ابداع چنین برهانی درست مانند اختراع دارویی که همهٔ بیماری‌ها را درمان کند فوق‌العاده شگفت‌انگیز خواهد بود. اما دلیلی برای باور داشتن به این که ابداع چنین استدلال یا اختراع چنین دارویی ممکن است وجود ندارد.[5]

اما سؤال ماورودس این است که چرا باید برهان‌ها به این صورت محدود باشند؟ وی این را به درستی درک می‌کند که با این شیوه هیچ یک از باورهای ما توجیه نمی‌شوند. پس چرا باید چنین شرط‌های سختگیرانه‌ای برای باور به خدا داشته باشیم؟

ماورودس علاوه بر اعتبار و صحت، شرط سومی را به برهان اضافه می‌کند: *استحکام*.[6] اگر دلیلی صحیح (*معتبر و با مقدمه‌های صادق*) باشد و *شخص به صحت آن اذعان کند*، آن دلیل **برای شخص قانع‌کننده** خواهد بود. برهانِ قانع‌کننده از به کار بردن مقدمه‌هایی که همهٔ عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند بی‌نیاز است. اگر برهانی صحیح باشد و هرکس را که آن را می‌فهمد قانع کند برهانی قانع‌کننده خواهد بود. به طور مثال، اگر خدا وجود دارد و اصل جهت کافی صادق باشد و

1. *Belief in God*
2. constructing
3. invention
4. logical relations
5. George Mavrodes, 1970, *Belief in God*, New York: Random House, 746.
6. *cogency*

کسی دلیل جهان‌شناختی را معتبر تلقی کند، در این صورت آن دلیل برای آن شخص برهانی برای اثبات وجود خدا خواهد بود. از این رو، ماورودس مدعی است که بسیاری از دلیل‌های سنتی برهان هستند اما مفهوم این برهان‌ها وابسته به شخص است.

یقیناً دلیل‌های خداباوری به عنوان *برهان‌های کلاسیک*، یعنی دلیل‌های صحیح با مقدمه‌هایی که نزد هر موجود خردمندی آشکار است، باید رد شوند. با این وجود، ممکن است *برهان‌هایی وابسته به شخص* باشند و از این رو بینه‌ای برای باور داشتن انسان تلقی شوند برای مثال، اگرچه دلیل از راه نظم برهان کلاسیکی برای اثبات خدای خالق *کتابِ مقدس* نیست، یقیناً نشانه‌های نظم بینه‌ای را برای باور به خدا عرضه می‌کند و می‌توان آن را در برهان وابسته به شخص به‌کار برد. به نظر من عده‌ای هستند که می‌دانند جهان دارای نظم است. اگر چنین است، چرا این معرفت برای آن‌ها در اقامهٔ دلیلی برای وجود خدا به‌کار نرود؟ همان‌طور که ماورودس بیان می‌کند:

> در این صورت چرا هریک از ما نتوانیم معرفت شخصی خویش را به کار گیریم و در صورت امکان آن را با دلیل گسترش دهیم، حتی اگر احیاناً همه آن را نپذیرند؟ احمقانه است که جهل دیگران را محدودکنندهٔ حیات عقلانی خویش بدانیم. به عکس، نباید جهل دیگران را مانعی برای هر پیشرفتی که برای ما امکان‌پذیر است قرار دهیم. مفهوم برهان آنچنان که [در این جا وابسته به شخص] تبیین شد، این واقعیت را در نظر می‌گیرد که چنین نیست که هر معرفتی را همگان بپذیرند. این نیز دانسته شده است که معرفت هر شخص ممکن است به شکل مناسبی مبنایی ایجاد کند که پایهٔ پیشرفت بیشتر وی شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که الاهیدانان طبیعی از این پیشرفت همچون طرح مناسبی سود نجویند.[1]

شخص خداباور عاقل باید متوجه باشد که برخی از فرضیه‌های رقیب با بینه سازگارند. با وجود این، خداباور به درستی تمام آن‌ها را دارای ارزش ذاتی[2]

1. Mavrodes, 47.

2. intrinsic merit

یکسانی نمی‌داند. بنابراین، همهٔ آن‌ها فرضیه‌هایی نیستند که ارزش توجه عقلانی[1] یکسانی داشته باشند. شهودهای خداباور در این امور، انعکاس تعهدهایش به ماهیت غایی[2] واقعیت خواهد بود. اگر کسی مایل باشد جهان را این‌گونه بنگرد که مخلوق موجودی عقلانی و خیرخواه است، قطعاً فرضیه‌هایی را ترجیح خواهد داد که در آن‌ها چیزی نظیر شخص انسان را برای تبیین وجود جهان فرض می‌گیرند.

برخلاف آنچه منتقدانِ هیومی و کانتی در مورد برهان‌های اثبات خداباوری مدعی‌اند، نباید ابهام بینه برای فرضیه‌های رقیب بر عقلانیت شخصِ خداباور تأثیر سوء بگذارد. ممکن است چنین مسئله‌ای در علم نیز مطرح شود. قطعاً بینه برای هر نظریهٔ علمی صریح و روشن نیست. بار دیگر نظریهٔ اتمی را در نظر آورید که در پی تبیین پدیده‌های کوانتومی ـ علامت‌ها در اتاقک‌های ابر، آزمایش‌های قطره‌های روغن و رفتار گازهای حرارت داده شده ـ است. امکان دیگر رد باور داشتن به اتم‌ها و الکترون‌ها و نسبت دادن تمام پدیده‌های کوانتومی به عمل مستقیم خداست. امکان دیگر نظریهٔ کوتولهٔ ریز است. در واقعیت، تعداد نامحدودی از نظریه‌ها داده‌های مورد بحث را به طور کامل تبیین می‌کنند. برخی از این نظریه‌ها در مقایسه با باورهای پیش‌زمینهٔ عاقلان سازگارترند (این باورها احتمالاً نظریهٔ کوتولهٔ ریز را حذف می‌کنند)، و برخی نشان‌دهندهٔ تعهدهای عقلانی هستند. ولی تعداد فراوان تبیین‌های ممکن به این معنا نیست که نظریه‌پرداز اتمی از نظر عقلی نقص دارد یا در حفظ باورش غیر عقلانی است. یقیناً پدیده‌های اتمی بینه‌ای برای باور داشتن وی اقامه می‌کنند، هرچند او خود پیوسته به امکان تبیین‌های دیگر اذعان دارد.

همین امر برای شخص خداباور صادق است. وی بینه‌ای به دست نمی‌دهد که تمامی عاقلان به پذیرش آن ملزم باشند، اما بینه‌ای اقامه می‌کند که برخی از عاقلان آن را از نظر عقلی می‌پذیرند. در واقع، وی به بسیاری از قضیه‌های مربوط معرفت دارد. تنها نکتهٔ مورد انتقاد توان مدافعه‌گرایانهٔ برهان‌هاست، نه

---

1. rational consideration
2. ultimate

عقلانیت شخص خداباور. همان گونه که هیچ کس از این که بر پایهٔ بینه عقلاً به اتم‌ها و الکترون‌ها باور پیدا کند، به *برهان کلاسیک* نیاز ندارد؛ یقیناً کسی برای عقلانی بودن در حفظ باور به خدا بر پایهٔ بینه نیز به *برهان کلاسیک* نیازی نخواهد داشت. به علاوه، این که سایر عاقلان بینه را ارزیابی و با آن مخالفت کنند، مستلزم آن نیست که شخص خداباور غیر عقلانی باشد. چرا باید جهل شخص خداناباور در معرفتی که خداباور ممکن است به دست آورد، محدودیت ایجاد کند؟[۱] صرف مخالفت عقلی بدین معنا نیست که خداباور برای باور داشتن خود *برهان* ندارد. همان‌طور که بعداً استدلال خواهیم کرد، هرچند یقیناً *برهان‌های وابسته به شخص* قوی‌ای برای وجود خدا موجود است، اما خداباور برای عقلانی بودن به برهان نیازی ندارد.[۲]

۶. دفاعیه‌نویسی پروتستان انجیلی

الاهیات طبیعی سنتی تقریباً به طور کلی رد شده، اما هنوز در دفاعیه‌نویسی بینه‌جویان مسیحی باقی است. اینان با اشاره به این که تنها راه حفظ باور مسیحی از فرو رفتن در ورطهٔ غیر عقلانی بودن الاهیات طبیعی سنتی است، با جدیت به این طرح روی آوردند. برای مثال، نورمن گیسلر در اثر خود، *دفاعیه‌های مسیحی*[۳]، تصور خود را از وظیفهٔ دفاعیه‌نویسی این چنین بیان می‌کند:

> قلب رویکردِ دفاعیه‌نویسی آن است که شخص مسیحی به دفاع از این واقعیت‌ها که مسیح پسر خدا[۴] و کتابِ مقدس کلام خدا[۵]ست، علاقه‌مند است. اما قبل از اثبات این دو پایه‌ای که یگانگی[۶] مسیحیت بر اساس آن استوار است، باید وجود خدا را اثبات کرد. چون با پذیرش این که مسیح

---

۱. البته این امر به صورت عکس نیز کاربرد دارد.

۲. من از این مسائل به طول کامل‌تر دفاع می‌کنم در:

"Proofs of God's Existence", *The Journal of Religion* 69, I (January 1989): 59-84.

3. Christian Apologetics

4. Son of God

5. word of God

6. uniqueness

> پسر خدا و کتابِ مقدس کلام خداست، سخن گفتن از فعل خدا[1] (یعنی معجزه) بی‌معنی خواهد بود مگر آن‌که یقیناً خدایی وجود داشته باشد تا بتواند پسری داشته باشد یا متکلم باشد. از این رو، پیش‌شرطِ منطقی مسیحیت خداباوری است. علاوه بر این، پیش‌شرط روش‌شناختی[2] اثبات خداباوری معیار کامل صدق و کذب است. زیرا اگر دفاعیه‌نویس مسیحی معیاری نداشته باشد که بتواند سایر نظام‌ها را کاذب و خداباوری را صادق نشان دهد، راه دیگری برای حکم کردن دربارهٔ ادعاهای متعارض ادیان و جهان‌بینی‌های مختلف وجود ندارد.[3]

گیسلر بر این باور است که به وظیفهٔ دوگانهٔ تعیین ملاک صدق و اثبات صدق خداباوری عمل کرده است.

هنری موریس[4] در اثر خود، *برهان‌های فراوان خطاناپذیر*[5]، معتقد است که با دلیل از راه علیت[6] نه تنها ممکن است وجود علت اول و غیر معلول[7] را اثبات کرد؛ بلکه این را نیز می‌شود اثبات نمود که محرکِ اول[8] «موجودی نامتناهی، سرمدی[9]، قادر مطلق، حاضر مطلق[10]، عالم مطلق، متشخص[11]، با عاطفه[12]، با اراده[13]، اخلاقی، روحانی[14]، زیبایی‌شناس[15]، مقدس[16]، عادل[17]، محبوب[18]، و حی[19] است. و البته، این چیزی نیست جز توصیف شخصیت خدای کتابِ مقدس.»[20] این ادعا بسیار فراتر از ادعاهای نسبتاً ناچیز توماس آکوئیناس، بزرگ‌ترین الاهیدان طبیعی است.

---

1. act of God
2. methodological
3. Norman Geisler, 1976, *Christian Apologetics*, Grand Rapids: Baker Book House, 8-9.
4. Henry Morris
5. *Many Infallible Proofs*
6. argument from causation
7. uncaused cause
8. primemover
9. eternal
10. omnipresent
11. personal
12. emotional
13. volitional
14. spiritual
15. aesthetic
16. holy
17. just
18. loving
19. living
20. Morris, Ibid, 103-104.

با وجود این‌که موضوع‌های فراوانی وجود دارند که می‌توانند در این بخش مورد بررسی قرار گیرند، ما توجه خود را به کتاب *دفاعیه‌نویسی سنتی* اثرِ ر. س. اسپرول، جان گرستنر و آرتور لیندزلی معطوف خواهیم‌کرد.[1] آنان تعهد خود را به الاهیات طبیعی سنتی تأیید می‌کنند:

بنابراین، شاید خدا با کمک خود ما را قادر سازد تا دفاعیه‌های ذاتاً صحیح و سنتی را به زنجیرهای عقلانی‌اش بازگردانیم، جایی که می‌توان آن را به این سخن جاناتان ادواردز[2]، یکی از بزرگ‌ترین شارحان دفاعیهٔ دینی، پیوند زد:

ما ابتدا صعود می‌کنیم و به صورت پسین[3] یا از طریق آثار اثبات می‌کنیم که باید علتی ابدی وجود داشته باشد؛ سپس در مرتبهٔ دوم از راه اقامهٔ دلیل، و نه شهود، اثبات می‌کنیم که باید چنین موجودی ضرورتاً وجود داشته باشد. در مرتبهٔ سوم از ضرورت اثبات شدهٔ وجود وی نزول می‌یابیم، و بسیاری از کمالاتش را به صورت پیشین[4] توصیف و اثبات می‌کنیم.

برای تأیید الاهیات طبیعی، واژهٔ اثبات چهار بار در یک جمله یافت می‌شود. ادواردز، ملقب به «بزرگ‌ترین فیلسوف ـ الاهیدان» امریکا، در رویکرد عقلانی خود در مورد وحی بودن کتابِ مقدس نشان می‌دهد که بینه‌جوی بزرگی نیز است.[5]

مؤلفان *CA* وظیفهٔ اثبات وجود خدا را به قاطع‌ترین معنای ممکن انجام می‌دهند: آنان بر این باورند که برهان‌های خداباورانهٔ سنتی صرفاً محتمل نیستند، بلکه مبرهن سازند.[6،7]

آن‌ها معتقدند اگر شخص خداناباور خود را درگیر سرکوب نظام‌مند باور به

1. R.C. Sproul, John Gerstner and Arthur Lindsley, 1984, *Classical Apologetics*, Grand Rapids: Academie Books.

از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری *CA* ارجاع داده می‌شود.

2. Jonathan Edwards
3. posteriori
4. priori
5. *CA*, 185.
6. demonstrative
7. Ibid, 100.

خدا نمی‌کرد، با برهان‌های سنتی از نظر عقلی به پذیرش باور به خدا ملزم می‌شد. آنان با تأیید ادعای پولس[۱] مبنی بر این‌که شخص خداناباور به ناحق واقعیت را سرکوب می‌کند می‌گویند:

> اقامهٔ دلیل‌های جهان‌شناختی که از نظر فلسفی پیچیده‌اند، بخشی از روش برملاکنندهٔ کسانی است که از اقرار به معرفت طبیعی[۲]شان به خدا سر می‌تابند. مردم برای رد یا انکار الاهیات طبیعی از هر ابزار علمی و پیشرفتهٔ غلط‌اندازی که در اختیار دارند سود جسته‌اند. اگر دلیل‌های نقضِ[۳] آن‌ها صحیح باشد می‌بایست با پولس مخالفت کنیم، و اگر صحیح نباشد برعهدهٔ دفاعیه‌نویس است که آن‌ها را ابطال کند. هنگامی که کلیسا بر اعتبار الاهیات طبیعی خدشه وارد می‌کند، می‌خواهد از سنگینی فشار نقد کسانی همچون کانت بگریزد. وقتی کلیسا در پی خلاصی از نارویارویی خود با فشار دفاع عقلانی از دین نفسی عمیق می‌کشد، از درک این امر باز می‌ماند که در سیاست‌های واقعیت‌گریزش تسلیم موقعیتی می‌شود که دقیقاً با آموزه‌های عهد جدید مغایر است.[۴]

من قصد ندارم از هرمنوتیک[۵] *کتابِ مقدس* ــ که به طور ضمنی در دیدگاه اسپرول، گرستنر و لیندزلی موجود است ــ به تفصیل بحث کنم. واقعاً می‌توان گفت *کتابِ مقدس* خود در هیچ‌جا نمی‌کوشد وجود خدا را اثبات کند، بلکه *کتابِ مقدس* صرفاً با خدا *آغاز می‌شود*: «در آغاز، خداوند...». اگر طرح الاهیات طبیعی سنتی در *کتابِ مقدس* ــ آن‌گونه که این متفکران پیشنهاد می‌کنند ــ آشکار باشد، بسیار عجیب است که *کتابِ مقدس* در مورد تحقق این طرح ساکت است. به علاوه، نمونهٔ کلاسیک برای اثبات الاهیات طبیعی سنتی رسالهٔ پولس قدیس به رومیان (۱:۲۰) است: «طبیعت نامحسوس وی یعنی قدرت و الوهیت[۶] ابدی‌اش بعد از خلق جهان، از راه چیزهایی که ساخته شده‌اند کاملاً قابل درک

1. Pauline
2. natural knowledge
3. counterarguments
4. Ibid, 47.
5. hermeneutics
6. deity

است. بنابراین آن‌ها هیچ عذری ندارند. پرسش تعیین‌کننده این است که علم به خدا چگونه از راه این پدیده‌ها پیدا می‌شود. آیا این متن نشان‌دهندهٔ آن است که پیدا شدن علم به خدا مستقیم است یا حاکی از آن است که علم به خدا از راه *دلیل* به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد مؤلفان ***CA*** حق دفاعیه‌نویسی خود را از این متن از *کتابِ مقدس* استنباط می‌کنند که تفسیر آن مؤید دلیل آنهاست، و این‌گونه تعهد خویش را به بینه‌جویی نشان می‌دهند: اگر قرار باشد به طور عقلانی به خدا باور پیدا کنیم، باید آن را فقط با برهان سنتی پذیرفت. زبانی که آن‌ها در ارزیابی برهان‌های خود به‌کار می‌برند، حاکی از خوش‌بینی‌شان به حل یک بار و برای همیشه مسئلهٔ وجود خداست. آن‌ها معتقدند برهان‌هایشان مبرهن‌ساز، از نظر منطقی الزامی، قانع‌کننده، عقلانی، در نهایت اثبات‌شده و نیز قطعی است.

ما فقط تقریر آنان را از دلیل جهان‌شناختی ارزشیابی می‌کنیم. باقی دلیل‌های آنان به یک اندازه مشکوک است. آن‌ها با توجه به برهان جهان‌شناختی معتقدند که اگر اصلاً چیزی وجود داشته باشد، در آن صورت چیزی ضرورتاً وجود دارد. آنها استدلال می‌کنند که اگر اصلاً موجودی وجود داشته باشد ما با چهار احتمال مواجه خواهیم بود. این موجود یا:

۱. توهم است؛
۲. مخلوق بالذات[1] است؛
۳. موجود بالذات[2] است؛
۴. مخلوق[3] چیزی است که آن موجود بالذات است.

ما این فهرست را به اختصار مرور خواهیم کرد تا ببینیم که آیا همهٔ احتمال‌های منطقی[4] را دربرمی‌گیرد یا خیر.

برای رد اولین گزینه به شرح و بسط مفصلی نیاز نداریم و به جای آن توجه خود را به گزینهٔ دوم معطوف می‌سازیم: آیا جهان مخلوق بالذات است؟ یقیناً

1. self-created
2. self-existent
3. created
4. logical possibilities

مؤلفان CA در رد این گزینه درست عمل کرده‌اند. برای این‌که چیزی مخلوق بالذات باشد باید دارای وجودی مقدم بر وجود خویش باشد که این عمل نه تنها کاملاً دشوار که از نظر منطقی غیرممکن است، اما یقیناً هرگز کسی در تاریخ فلسفه این گزینه را نپذیرفته است. مؤلفان CA به اشتباه این دیدگاه را به دیدِرو[1] و هولباخ[2]، که معتقد بودند خلق جهان نمونهٔ آفرینش خودبه‌خود[3] بوده است، نسبت می‌دهند. یقیناً این دیدگاه نمونه‌ای از خلق بالذات[4] نیست، اصلاً نمونه‌ای از آفرینش به حساب نمی‌آید. براساس دیدگاه آفرینش خودبه‌خود، موجودهای جهان صرفاً از عدم به وجود می‌آیند. رد آفرینش خودبه‌خود کاملاً معقول است، اما آن گونه که مؤلفان CA معتقدند این دیدگاه از هیچ یک از معیارهای منطقی[5] تخطی نمی‌کند. از این رو، گزینهٔ دوم تنها از راه هجو حذف می‌شود نه با «استدلال‌کردن رسمی با منطقی محکم.»[6]

مؤلفان CA معتقدند اگر دو گزینهٔ نخست ـ توهم و خلق بالذات ـ حذف شود، اثبات می‌شود که اگر اکنون چیزی وجود داشته باشد، چیزی ضرورتاً وجود خواهد داشت. آیا این سخن صادق است؟ پاسخ آشکارا «منفی» است. دشواری روش حذف احتمال‌ها این است که باید شامل همهٔ احتمال‌های منطقی باشد. مؤلفان CA از مهم‌ترین گزینه غفلت کرده‌اند: سلسلهٔ نامتناهی علت‌های ممکن. از منظر خداباوری، این گزینه قابل قبول‌ترین گزینهٔ عقلی است. در واقع عجیب است که مؤلفان CA به آن اعتنا نکرده‌اند. بنابراین، تنها با حذف احتمال توهم و خلق‌بالذات مجاز نخواهیم بود ـ آن‌طور که مؤلفان CA اظهار داشته‌اند ـ بگوییم چیزی ضرورتاً وجود دارد.

اما آن‌ها از این گزینه نیز به‌طور کامل غافل نبوده‌اند؛ بلکه به علت توانایی لفاظی‌شان آن را به اشتباه در بحث خود از گزینهٔ سوم گنجانده‌اند. آن‌ها به جای توجه به گزینه‌ای دیگر، تنها اصرار می‌ورزند که اثبات کرده‌اند چیزی به نحو

1. Diderot
2. D'Holbach
3. spontaneous generation
4. self-creation
5. logical laws
6. *CA*, 118.

ضروری وجود دارد. آیا ممکن است جهان موجود بالذات باشد؟ مؤلفان *CA* دلیل می‌آورند که بر اساس مناظرهٔ مشهور راسل و کاپلستون در مورد وجود خدا، چنین چیزی ممکن نیست. برتراند راسل معتقد است که سلسلهٔ نامتناهی از علت‌های متناهی واقعاً ممکن است، درحالی‌که پدر کاپلستون با اعتقاد به این‌که چنین سلسله‌ای در ظاهر ممکن اما بالفعل ناممکن است بر راسل اشکال می‌گیرد. راسل پاسخ می‌دهد سلسلهٔ نامتناهی[1] از علت‌های متناهی یا ممکن، امکان دارد و وی می‌تواند آن را تصور کند. مؤلفان *CA* اظهارنظر آموزنده‌ای دارند. آموزنده به این معنا که ما نه از دلیل، بلکه از توان لفاظی آن‌ها چیزی فرا می‌گیریم:

> راسل در این جا استدلال می‌کند که وی می‌تواند آنچه دیگران نمی‌توانند درک کنند درک کند، و برای اعتبار بخشیدن به ادعایش به عدم معلول بدون علت و توانایی فیزیکدانان به تصور معلول بدون علت استناد می‌کند. اما کاپلستون این را به زبان نمی‌آورد که هیچ کس نمی‌تواند بگوید چیز غیرقابل درک یا معلول بدون علتی را درک می‌کند. مردم انواع سخنان غیر عقلانی را که با اصل [امتناع] تناقض[2]، غیرعقلانی بودن آن‌ها آشکار است به زبان می‌آورند. نه راسل و نه هیچ یک از متحدان فیزیکدانِ وی هیچ‌گاه قضیه‌ای قابل فهم در مورد سلسلهٔ نامتناهی از موجودهای ممکن یا در مورد معلول بی‌علت عرضه نکرده‌اند. راسل دقیقاً به این دلیل قضیهٔ قابل فهمی را بیان نکرد که اصلاً نمی‌توان قضیهٔ قابل فهمی در این مورد بیان کرد.[3]

اگر آن‌گونه که اسپرول و دیگر مؤلفان *CA* معتقدند سلسلهٔ نامتناهی به طور صوری ممکن است، برخلاف ادعای ایشان سلسلهٔ نامتناهی از موجودهای ممکن‌الوجود از نظر منطقی ناممکن نخواهد بود. به طور صوری ممکن بودن با از نظر منطقی ممکن بودن برابر است. شاید سلسلهٔ نامتناهی از علت‌های متناهی از نظر فیزیکی یا در واقع ناممکن باشد، اما این امر اثبات نشده است.

1. eternal
2. contradiction
3. Ibid, 120.

همین حکم در مورد چیزهای *بی‌علت* نیز جاری است، یعنی آن‌ها از نظر منطقی ناممکن نیستند (ممکن است از نظر فیزیکی ناممکن باشند، اما مؤلفان *CA* دلیلی برای ناممکن بودن آن نیاورده‌اند). معلول‌های بدون علت ناممکن هستند، زیرا تعریف معلول‌ها این است که دارای علتند. اما راسل هرگز نمی‌گوید *معلول‌ها* بدون علتند. من پیشتر در مورد دلیل جهان‌شناختی بحث کرده‌ام، از این رو این مطلب را در این جا شرح و بسط نمی‌دهم. تنها قصد دارم نشان دهم که مؤلفان *CA* بدون دلیل پیش رفته‌اند. کاپلستون دست کم به گونه‌ای برخلاف راسل *استدلال می‌کند*، فقط به این خرسند نیست که موضع وی را هجو کند یا آدم ضعیف و بینوایی را زمین بزند.[1]

ضرورت برهان کلاسیک برای اعتقاد عقلانی به باور به خدا از منظر بینه‌جوی پروتستان انجیلی آن هم با برهان سنتی پر غلط این نتیجه را در پی دارد که باور به خدا کاملاً غیر عقلانی است. مثلاً، مؤلفان *CA* در بحث از مدعای ویلیام رُو[2] که بنا بر آن دلیل جهان‌شناختی باور به خدا را منطقی می‌سازد اگرچه خود به حد تشکیل برهان نمی‌رسد، می‌گویند:

> این امر بسیاری از سنت‌گرایان همفکر ما را نیز متقاعد می‌کند، زیرا خود اعتقاد ندارند که «برهان‌های» اثبات خداباوری باور به خدا را اثبات می‌کند. آن‌ها مایلند به خواسته‌ای کمتر از آنچه رُو مطرح می‌کند رضایت دهند، و دلیل‌های اثبات خداباوری را برای آن‌که ایمان خداباوری از نظر عقلی قابل توجه گردد به قدر کافی امکان‌پذیر[3] بدانند. رُو دلیل جهان‌شناختی را برای آن‌که ایمان خداباوری را «منطقی» سازد به قدر کافی امکان‌پذیر می‌یابد. به هر حال، رُو و برخی از دفاعیه‌نویسان سنتی در اصل یک چیز می‌گویند. برهان‌های خداباوری باور به خدا را اثبات نمی‌کنند، اما

---

۱. برای یافتن تقریر کاملی از مناظرهٔ راسل و کاپلستون ←
Bertrand Russell and F. C. Copleston, "A Debate on the Existence of God", in John Hick. *The Existence of God*, 167- 191.

2. William Rowe

3. feasible

> کاملاً و به‌گونه‌ای ابطال[1] نمی‌شوند که قادر نباشند تا حدی امکان‌پذیری[2] یا القاکنندگی[3] خود را حفظ کنند.[4]

مؤلفان *CA* تنها با نشان دادن این‌که باور مسیحی معقول یا از نظر عقلی درخور احترام است احساس رضایت نمی‌کنند: «اما اگر این برهان‌ها باور به خدا را اثبات نکنند، اعتقاد به آن‌ها به عنوان دلیل نامعقول خواهد بود. این سخن به معنای آن است که این برهان‌ها در مقام ذهن باور به خدا را اثبات نمی‌کنند، ولی در مقام اراده اثبات می‌کنند. این همان چیزی است که ما آن را غالباً به جای عقلانیت ایمان‌گرایی می‌نامیم.»[5]

اما این سخن آشکارا کاذب است. همان‌طور که استدلال کرده‌ام، دلیل‌های اثبات خداباوری حتی اگر از عنوان برهان‌های کلاسیک بی‌بهره باشند برهان‌های وابسته به شخص یا بینه محسوب خواهند شد. یقیناً باورهای عقلانی فراوانی وجود دارد که بدون برهان‌های کلاسیک به آن‌ها معتقدیم. چنانکه اشاره شد، تعداد بسیار کمی از باورهای ما به این معنای حداکثری اثبات می‌شوند. هیئت منصفه‌ای که بر اساس بینه رأی می‌دهند، مورخی که راجع به گرایش‌های تاریخی بر اساس متن‌های قدیمی داوری مهمی می‌کند، منتقدی ادبی که از تفسیر نویسندهٔ خاصی از تعدادی شعر دفاع می‌کند، همه *و همه فاقد برهان‌های کلاسیک هستند*؛ با وجود این قطعاً ممکن است باورهای ایشان عقلانی باشد. قلب ایشان از ذهنشان پیشی گرفته است، چون به چیزی اعتقاد دارند که فاقد قطعیت برهان کلاسیک است.

درماندگی بینه‌جویی پروتستان انجیلی، به دلیل تعهد بی‌چون و چرا و غیرقابل نقد آن به بینه‌جویی عصر روشنگری است. آنان معتقدند هرکس مقدمه‌ها، استنتاج[6]ها یا نتیجه‌های آن‌ها را انکار کند، فردی غیرعقلانی، از نظر

---

1. refuted
2. feasibility
3. suggestiveness
4. *CA*, 122.
5. Ibid, 122-123.
6. inference

عقلی سرخورده، کور، از نظر معرفتی[1] ناموجه[2] و منکر *کتابِ مقدس*[3] است، چنین شخصی در برابر تفکر معاصر زانو می‌زند و دین مسیحی را تضعیف می‌کند[4]. اما خود آن‌ها هستند که در تعهد خویش به الاهیات طبیعی سنتی و فرض آن از بینه‌جویی عصر روشنگری بی‌جهت با تفکر جدید عقد اخوت بسته‌اند. غافل از آن‌که تعهد به بینه‌جویی عصر روشنگری متضمن خاتمه دادن به دفاعیه‌پردازی کلاسیک است. مؤلفان *CA* با نخوت عقلی خود زیاد قول و وعده می‌دهند اما کمتر عمل می‌کنند. آن‌ها معتقدند عقلانی شدن خداباوری نیازمند برهان کلاسیک است، ولی برهان مقبولی اقامه نکرده‌اند. آنان حتی معیارهای خود را نیز برآورده نکرده‌اند. بنابراین، شخص خداباور به جای آن‌که به معیارهای عقلانیت عصر روشنگری تسلیم شود، باید آن‌ها را طرد کند.

۷. نتیجه

با مطالعه و بررسی دلیل‌های اثبات وجود خدا، تأیید این تصور که‌تشکیل‌دهندهٔ برهان‌های کلاسیک باشند دشوار است. با وجود این، ممکن است برهان‌ها بینه‌هایی را برای اثبات وجود خدا تشکیل دهند. ممکن است این نوع برهان‌ها برای تضمین عقلانیتِ باور به خدا کافی باشد. البته، نه مطالبه‌های سختگیرانهٔ منتقد بینه‌جوی عصر روشنگری را برآورده می‌سازد و نه مطالبه‌های بینه‌جوی پروتستان انجیلی را. این دو گروه با مفهوم کلاسیک برهان قرعه‌کشی می‌کنند و خشنود می‌شوند که بگذارند تاس هرجا که می‌خواهد بیفتد. مطالبهٔ بینه‌جو از برهان بیش از حد سخت و دشوار است و همواره به شکاکیت[5] می‌انجامد. در زندگی تعداد بسیار کمی از باورهای ما به معنای کلاسیک اثبات شده‌اند و یا می‌توانند اثبات شوند. ما به جای مرعوب شدن از امپریالیسم عقلانی[6] که به تازگی شکل گرفته و از ما برهان کلاسیک می‌طلبد، باید از نو مفهومی وابسته به

1. cognitively
2. inexcusable
3. unbiblical
4. Ibid, 123, 128, 184.
5. skepticism
6. intellectual imperialism

شخص از برهان و بینه بسازیم. باید عقلانیت را طوری معناکرد که انواع دلیل‌هایی را که در دسترس انسان‌های محدود و معتقد است پذیرا باشد. این نخستین گام در بازگشت ما به عقل است. از این رو، من استدلال کرده‌ام که باید دومین ادعای منتقد بینه‌جو را ــ که بنا بر آن بینه یا دلیل کافی برای اثبات وجود خدا موجود نیست ــ از نظر عقلی رد کنیم.

اما ممکن است بینه‌ای مخالف با وجود خدا در دست باشد که به مسئلهٔ وجود خدا یک بار و برای همیشه فیصله دهد. در این صورت ما نیازمند آنیم که به بررسی این بینهٔ نقض[1] بپردازیم؛ وجود شر مهم‌ترین بینهٔ نقض وجود خداست. پس باید بی‌درنگ در فصل بعدی با مسئلهٔ شر روبه‌رو شویم.

1. counter-evidence

فصل دوم

خدا و شر

گریزی از گناه نیست، اما
همه چیز خوب خواهد شد و
همه چیز خوب خواهد شد.

ت. س. الیوت، مجموعهٔ چهارتایی
(بازگویی سخنان جولیان اهل نورویچ)

برای این که بهبود یابیم، باید بیماری ما بدتر شود.

ت. س. الیوت

ما در برابر خدایان همچون مگس‌هایی در دست پسران بازیگوشی هستیم که از روی سرگرمی ما را می‌کشند.

ویلیام شکسپیر، شاه لیر

این همان چیزی است که من می‌بینم و آزارم می‌دهد. من به همهٔ اطراف می‌نگرم و در همه‌جا فقط تاریکی می‌بینم. طبیعت چیزی به من عرضه نمی‌دارد که موضوع تردید و نگرانی نباشد. اگر در طبیعت چیزی نمی‌دیدم که الوهیت را آشکار سازد، به نتیجه‌ای منفی می‌رسیدم. اگر در همه‌جا نشانه‌های خالق را می‌دیدم، با آرامش خاطر بر ایمان خود

باقی می‌ماندم. اما با دیدنِ موردهای انکار فراوان و موردهای اطمینان اندک، در حالت رقت‌باری به سر می‌برم.

بلز پاسکال

آنچه را در من تاریک است
روشن کن، آنچه را پست است بالا ببر و از آن حمایت کن؛
تا از بلندای این دلیل مهم بتوانم بر مشیت ابدی الاهی پای‌فشاری کنم،
و راه‌های خدا را برای انسان‌ها موجه سازم.

جان میلتون، بهشت گمشده

۱. شر و نظم

در سال ۱۹۶۱ یوری گاگارین[1]، فضانورد روسی، برای نخستین بار از فضای کیهان دیدن‌کرد. وی پس از چند نگاه گذرا به تمام اطراف، شتابزده به این نتیجه رسید که خدایی وجود ندارد؛ زیرا وی به آسمان‌ها رفته و او را ندیده بود. اما تنی چند از فیلسوفان می‌توانستند روس‌ها را از بار مخارج هنگفت و صرف انرژی عقلی فراوان نجات دهند. فیلسوفان ادعا می‌کنند که بدون شگفتی‌های فنی پرواز فضایی به همان نتیجهٔ روس‌ها دست یافته‌اند؛ این‌که خدایی وجود ندارد. آن‌ها بر این باورند که بدون لباس‌ها و موشک‌های فضایی، با چسبیدن به زمین سخت[2] و صرفاً مجهز بودن به خودکار و مداد، آن جا که روس‌ها شکست خورده‌اند موفقیت را به چنگ آورده‌اند. آن‌ها مدعی‌اند که انسان نیاز ندارد به دور و بر خود نگاه کند. با فرض واقعیت شر، تنها اگر مقدار کمی منطق ابتدایی به‌کار گیرد ناممکن بودن خدا معلوم خواهد شد. هدف این فصل آن است که با دقت این ادعا را بررسی کند و نشان دهد که به اندازهٔ ادعای اولی که فضانوردان روسی بیان کردند بی‌پایه و کاذب است.

اما ادعای رد وجود خدا چطور پیش می‌رود؟ ممکن است مسئلهٔ شر طوری نشان داده شود که گویی در ارتباط با دلیل از راه نظم پدید می‌آید. شما به یاد می‌آورید که در دلیل از راه نظم، وجود خدا با نشانه‌های شگفت‌انگیز نظم در جهان استنتاج گردید. اما همه چیز در جهان بر وفق مراد نیست، بلکه نمونه‌های فراوانی از نبودِ نظم نیز وجود دارد. همان‌طور که پ. ج. وادهاوس[3] از زبان بِرتی وُستِر[4] می‌گوید: «نمی‌دانم آیا شما متوجه این شده‌اید یا نه، اما عجیب است که هیچ‌گاه چیزی در این جهان مطلقاً کامل به نظر نمی‌رسد.» ادعای رد وجود خدا چنین ادامه می‌یابد: اگر خدا کامل بود جهان کاملی را می‌آفرید؛ یقیناً باید فقدان نظم را برخلاف وجود ناظم به شمار آورد.

دیوید هیوم مسئلهٔ شر را در اثر خود، *محاوره‌هایی دربارهٔ دین طبیعی*، در خلال دلیل از راه نظم مطرح می‌کند:

---

1. Yury Gagarin
2. *terra firma*
3. P. G. Wodehouse
4. Bertie Wooster

باید اذعان کرد که ظاهراً بخش‌های اندکی از جهان هدف خاصی را دنبال نمی‌کنند، و حذف آن‌ها از جهان نقص یا بی‌نظمی آشکاری در کل جهان ایجاد نمی‌کند. اجزای جهان همه با هم سازگارند، به طوری که نمی‌توان یکی از آن‌ها را بدون تأثیر بر سایر اجزا به میزانی کمتر یا بیشتر تغییر داد. اما در عین‌حال باید گفت هیچ‌یک از این جزءها یا اصول حتی اگر مفید هم باشند، چندان دقیق با یکدیگر سازگار نیستند که دقیقاً آن‌ها را در محدوده‌هایی که در آن سودمند هستند حفظ کند. همهٔ آن‌ها در هر فرصتی آماده‌اند تا به افراط یا تفریط کشیده شوند. می‌توان تصور کرد که این آفریدهٔ عظیم آخرین دخالت آفریننده را دریافت نکرده است. بسیار کم اتفاق می‌افتد که هر جزئی بی‌نقص باشد. حرکت‌هایی که با آن هر جزء از جهان به وجود می‌آید بسیار ناشیانه است. برای انتقال دادن بخار در طول سطح زمین و کمک به انسان‌ها در جهت‌یابی به باد نیاز است؛ اما آیا زمانی که باد باعث طوفان یا توفند می‌شود زیان‌آور و مضر نیست؟ برای زنده نگه‌داشتن گیاهان و حیوان‌های زمین باران ضروری است، اما چرا گاهی کمتر از حد کافی و گاهی زیادتر از حد است؟ برای حیات همه و نیز گیاهان گرما ضروری است، اما همواره به اندازهٔ کافی یافت نمی‌شود. سلامت و آسایش حیوان منوط به اختلاط و ترشح اخلاط و شیرهٔ بدن اوست، اما این اجزا عملکرد مناسب خویش را به طور منظم انجام نمی‌دهند. چه چیز مفیدتر از هیجان‌های روحی، جاه‌طلبی، تکبر، عشق و عصبانیت است؟ اما چرا گاهی اوقات حد و مرزهایشان شکسته می‌شود و بزرگ‌ترین آشوب‌ها در جامعه پدید می‌آید؟ هیچ چیز سودمندی در جهان وجود ندارد مگر آن‌که گاهی به علت افراط یا تفریط خطرناک و زیان‌آور می‌شود؛ حفظ طبیعت نیز در برابر تمامی بی‌نظمی‌ها یا آشفتگی‌ها با دقت لازم صورت نگرفته است. بی‌نظمی شاید هرگز آن‌قدر زیاد نباشد که همهٔ نوع‌ها را از بین ببرد، اما اغلب برای آن‌که افراد را درگیر بدبختی و سیه‌روزی کند کافی است.[1]

1. David Hume, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 73.

هیوم استدلال می‌کند این پدیده‌های متلون و بی‌ثبات برخلاف وجود خدای خیر[1] به حساب می‌آیند؛ این جهانی نیست که انسان آن را از خالقی خردمند[2] و خیرخواه انتظار داشته باشد. چارلز داروین تا حدی به این علت که طبیعت همهٔ افراد برخی از نوع‌ها را از بین می‌برد از خداباوری جدا شد.

مسئلهٔ شر دارای دو وجه است: به جای یک مسئله دو مسئله وجود دارد. این دو مسئله به دو دسته شر کاملاً متفاوت می‌انجامد: شر طبیعی[3] و شر اخلاقی[4]. **شر اخلاقی** *شری است که از انتخاب‌های آزاد اخلاقی*[5] *نشئت می‌گیرد: رفتار غیر انسانی انسان در برابر انسان، حیوان یا خدا.* این نوع شر با انتخاب‌های آزاد انسان‌ها، تحمیل درد و رنج به افراد انسان و یا دیگر مخلوق‌های ذی‌شعور به وجود می‌آید. همان‌طور که هیوم بیان می‌کند:

> انسان بزرگ‌ترین دشمن انسان است. ظلم، بی‌عدالتی، تحقیر، اهانت، خشونت، فتنه‌انگیزی، جنگ، بهتان، خیانت، تقلب؛ انسان‌ها با این امور یکدیگر را متقابلاً رنج می‌دهند، و اگر به دلیل وحشت از رنج‌های بزرگ‌تری نبود که با جدایی خود از یکدیگر اسیر آن می‌شدند، جامعه‌ای را که تشکیل داده بودند از هم می‌پاشیدند.[6]

شر اخلاقی حجم وسیعی از شرهایی را که در جهان وجود دارد در برمی‌گیرد، اما نه همهٔ شرها را. فئودور داستایفسکی[7] در بحث عمیق رمان خود دربارهٔ شر، بیان عالی و زنده‌ای از شر اخلاقی در سخنان کفرآمیز ایوان کارامازوف[8] می‌آورد:

> ایوان که به نظر می‌رسید حرف‌های برادرش را نمی‌شنود ادامه داد: «راستی اخیراً در مسکو با یک بلغاری ملاقات کردم. او از جنایت‌هایی که ترک‌ها[9] و چرکس‌ها[10] در بلغارستان، از ترس شورش سراسری اسلاوها، مرتکب شده بودند برایم گفت. آن‌ها روستاها را به آتش می‌کشند، کشتار می‌کنند و به

---

1. good
2. wise
3. natural evil
4. moral evil
5. free moral choices
6. Hume, 60.
7. Fyodor Dostoevsky
8. Ivan Karamazov
9. Turks
10. Circassians

زنان و کودکان تجاوز می‌کنند. زندانی‌هایشان را از گوش به نرده‌ها میخکوب می‌کنند و تا صبح به همان حال رهایشان می‌کنند و صبح آن‌ها را به دار می‌کشند. آن‌ها کارهایی می‌کنند که حتی نمی‌توانی تصور کنی، مردم گهگاه از وحشیگری حیوانی دم می‌زنند، اما این توهین و ظلم بزرگی به حیوان‌هاست. حیوان‌ها هرگز نمی‌توانند به اندازهٔ انسان قساوت به خرج دهند، آن هم قساوتی هنرمندانه. ببر فقط می‌تواند بدرد و به دندان بکشد، این تنها کاری است که می‌تواند انجام دهد. حتی اگر ببر قدرت به میخ کشیدن انسان را از گوش نیز داشت، هرگز فکر این کار را در سر نمی‌پرورانید. این ترک‌ها از زجردادن کودکان نیز لذت می‌برند؛ با در آوردن کودکِ نازاد از شکم مادر و به هوا انداختن و بر سرنیزه زدنِ آن‌ها پیش چشم مادرانشان لذت می‌بردند. انجام دادن این کار پیش چشم مادران به این سرگرمی شور و شوق می‌بخشید. صحنهٔ دیگری وجود دارد که من فکر می‌کنم بسیار جالب است. مادر لرزانی را تصور کن که کودک خود را در آغوش گرفته و گروهی از ترکان متجاوز اطرافش حلقه زده‌اند. آن‌ها برنامه‌ای برای سرگرمی ریخته‌اند؛ کودک را نوازش می‌کنند و می‌خندند تا کودک را به خنده وادارند. آن‌ها موفق می‌شوند، کودک می‌خندد. در آن لحظه یکی از ترکان هفت‌تیری را با فاصلهٔ چهار اینچ از صورت کودک می‌گیرد. کودک با خوشحالی می‌خندد و با دست‌های کوچکش هفت‌تیر را می‌گیرد. وی ماشه را به طرف صورت کودک می‌چکاند و مغزش را از هم می‌پاشد. چه هنرمندانه، این‌طور نیست؟ راستی ترکان می‌گویند واقعاً دیوانهٔ این شیرین‌کاری‌ها هستند.»[1]

بخش عمدهٔ شر، رفتار غیرانسانی انسان با انسان است.

از سویی دیگر، **شر طبیعی** *شری است که در نتیجهٔ اعمال طبیعت*[2] یا *خطای طبیعت*[3] به وجود می‌آید. شر طبیعی زلزله، سیل، موج‌های جزر و مد،

1. Fyodor Dostoevsky, 1933, *The Brothers Karamazov*, New York: Random House, 245-246.
2. operations of nature
3. nature gone awry

خشکسالی، طاعون و قحطی را شامل می‌شود. هیوم شر طبیعی بیماری را به گونه‌ای روشن توصیف می‌کند:

دمئا[1] گفت: هرچند آسیب‌های خارجی که از سوی حیوان‌ها، انسان‌ها و سایر عامل‌ها بر ما هجوم می‌آورند مجموعهٔ دهشتناکی از تیره‌بختی‌ها را تشکیل می‌دهند، با این حال در مقایسه با آسیب‌هایی که از درون ما و از وضعیت بیمارگونهٔ روح و بدن ما برمی‌خیزند هیچند. چه بسیارند آنهایی که از بیماری‌های دردناک و مزمن رنج می‌برند. به شمارش حزن‌آلود این شاعر بزرگ گوش کنید:

سنگ کلیه و زخم معده، درد شکم،
جنون شیطانی، مالیخولیای افسردگی،
التهاب دیوانه‌وار و ضعف مفرط،
پژمردگی جسمانی و قتل عام فراگیر طاعون.
اضطراب هولناک و ناله‌های برآمده از عمق جان:
یأس، از بستری به بستر دیگر
سرگرم تیمار بیماران،
و بالای سر آنان مرگ پیروزمندانه
داس وحشتش را می‌چرخاند:
اما از فرو بردن آن طفره می‌رود،
اگرچه بیماران با آه و نالهٔ سوزان،
چونان آخرین آرزوی خویش
مرگ را
التماس می‌کنند.

دمئا ادامه داد: «آشفتگی‌های روحی اگرچه پنهان‌ترند، شاید کمتر از

۱. Demea؛ دمئا نام یکی از سه شخصیتی است که در گفت‌وگوهای کتاب محاوره‌هایی دربارهٔ دین طبیعی شرکت دارد. دو نفر دیگر عبارتند از کلئانتس (Cleanthes) و فیلو (Philo)، و گفت و شنود این سه تن را پامفیلوس (Pamphilus) به هرمیپوس (Hermipus) گزارش می‌دهد. پامفیلوس به «ذوق فلسفی کلئانتس»، «شکایت بی‌قیدانهٔ فیلو» و «دینداری خشک و نرمش‌ناپذیر دمئا» اشاره می‌کند. ـ م.

آشفتگی‌های جسمانی ملال‌آور و آزاردهنده نباشند [معلوم نیست این‌ها شرور طبیعی‌اند یا اخلاقی، اما ادامه ندادن این پاراگراف مایهٔ افسوس است]. ندامت، شرمساری، دلتنگی، خشم، ناامیدی، نگرانی، هراس، سرافکندگی، یأس... چه کسی است که تاکنون زندگی‌اش را بدون هجوم بی‌رحمانهٔ این رنج‌های عذاب‌آور سپری کرده باشد؟ چه تعداد افراد احساس‌های بهتری داشته‌اند؟ کار سخت و تنگدستی، که چنین مورد نفرت همگان است، بخش اندکی از رقم بسیار بالای شرها را تشکیل می‌دهد و حتی انسان‌های انگشت‌شمارِ مرفه، که از آسایش و توانگری بهره‌مندند، هرگز به خرسندی و یا سعادت حقیقی نمی‌رسند. اگر تمامی کامیابی‌های زندگی در یک جا جمع شوند، انسانِ کاملاً خشنودی را نخواهند ساخت: ولی اجتماع تمام ناخوشی‌ها انسانِ واقعاً بی‌نوایی را خواهد آفرید. غالباً وجود یک درد (و کیست آن که بتواند از تمامی دردها آسوده باشد؟)، بلکه چه بسا نبودِ یک نعمت (و کیست آن‌که توفیق بهره‌وری از تمام نعمت‌ها را داشته باشد؟) کافی است تا زندگی ما را ناخوشایند سازد.[1]

چارلز داروین با بی‌نظمی مشابهی در قلمرو زیستی مواجه شد. همان‌گونه که در فصل قبل اشاره شد، داروین کاملاً تحت تأثیر دلیل از راه نظم پیلی بود. اما نبودِ نظم او را به رد استدلال پیلی رهنمون شد. به طور خاص، بی‌رحمی و تضییع در نظام طبیعی او را متوحش می‌ساخت. مثلاً، وی تحت تأثیر روش تولیدمثل پشهٔ ایکنیومون بود که تخمش را با نیش در بدن کرم پروانه وارد می‌کند. نوزاد حشره در نهایت کرم پروانه را از درون می‌خورد. این سناریوی وحشتناک، در میان سناریوهای بی‌شمار دیگر، داروین را واداشت که بنویسد: «به نظر من رنج و فلاکت فراوانی در جهان وجود دارد. من نمی‌توانم خود را متقاعد کنم که خدای مهربان و قادر مطلقی با نقشهٔ قبلی پشه‌های ایکنیومون را با این نیت خلق کرده باشد که از بدن‌های زندهٔ کرم پروانه‌ها به آن‌ها غذا دهد.»

اگرچه دلیل از راه نظم در ابتدا پایه‌ای برای باور به خدا فراهم ساخت، سرانجام بی‌اعتقادی به خدا را پدید آورد. بینه نه تنها نظم ظاهری را در طبیعت

1. Hume, 60-61.

آشکار می‌سازد، بلکه همچنین فقدان آشکار نظم یعنی شر را نشان می‌دهد. مسئله برای خداباور این است که چگونه خدای کاملاً خیرخواه و قادر مطلق توانسته است جهانی را خلق کند که شر طبیعی و اخلاقی آن را ضایع ساخته‌اند.

۲. محل نزاع

هرچند دلیل از راه نظم توجه ما را به مسئلهٔ شر جلب کرده، اما این مسئله از دورهٔ باستان نیز محل توجه بوده است. هیوم این امور محوری را این‌گونه بیان می‌کند:

> فیلو گفت: کلئانتس، آیا ممکن است تو بتوانی پس از تمام این تأمل‌ها و تأمل‌های فراوان دیگری که ممکن است مطرح شود، باز هم بر دیدگاه انسان‌وارانگاری خود استقامت ورزی و بر صفت‌های اخلاقی خدا عدالت[1]، خیرخواهی[2]، مهربانی[3] و صداقت[4] او پافشاری کنی و بگویی با این فضیلت[5]ها در بشر یکسان هستند؟ ما می‌پذیریم که قدرت وی نامتناهی است؛ هرچه او اراده کند تحقق می‌پذیرد: اما نه انسان و نه هیچ موجود دیگری خرسند نیست؛ پس او خرسندی آن‌ها را اراده نکرده است. خرد او بی‌انتهاست؛ وی هرگز در انتخاب وسیله‌ها برای رسیدن به هدفی دچار اشتباه نمی‌شود. اما روند طبیعت تمایلی به خرسندی انسان یا حیوان ندارد: از این رو، طبیعت برای این هدف ساخته نشده است. در سراسر گسترهٔ معرفت بشری نتیجه‌هایی قطعی‌تر و خطاناپذیرتر از این امور وجود ندارد. بنابراین، خیرخواهی و مهربانی وی از چه جهت به خیرخواهی و مهربانی انسان‌ها شبیه است؟
>
> پرسش‌های قدیمی اپیکور[6] هنوز بی‌پاسخ مانده است.
>
> آیا وی اراده کرده است که جلوی شر را بگیرد اما نتوانسته است؟ در این صورت وی ناتوان است. آیا توانا هست ولی ارادهٔ آن را نکرده است؟ در این

---

1. justice
2. benevolence
3. mercy
4. rectitude
5. virtue
6. Epicurus

> صورت بدخواه است. آیا وی هم تواناست و هم اراده کرده است؟ در این صورت شر از کجا پدید آمده است؟[1]

اتهام هیوم به شخص خداباور این است که میان وجود شر و مفهوم ارتودوکسی خدا تناقض وجود دارد.

این دلیل نوعاً بیان می‌کند که وجود خدا با واقعیت شر از نظر منطقی ناسازگار است، و شخص خداباور به دلیل پذیرش این تناقض واقعاً غیرعقلانی است. ابطال منطقی[2] وجود خدا با قوی‌ترین شکل این دلیل اقامه می‌شود. می‌توان خطوط کلی این دلیل را این‌گونه ترسیم کرد:

۱. خدا قادر مطلق و خیر محض است.
۲. اگر خدا قادر مطلق بود، قدرت آن را داشت تا از شر جلوگیری کند.
۳. اگر خدا خیر محض بود، اراده می‌کرد که از شر جلوگیری کند.
۴. شر وجود دارد.
۵. خدا یا قادر مطلق و یا خیر محض نیست.
۶. بنابراین، خدا وجود ندارد.

شخص *خداناباور* (شخصی که *برای* رد وجود خدا دلیل اقامه می‌کند) بر این باور است که بین مقدمه‌های ۱ تا ۴ تناقضی درونی وجود دارد. از آن جا که مقدمه‌های ۲، ۳ و ۴ صادق هستند، ادعا می‌شود که می‌توان تنها با رد وجود خدای قادر مطلق و خیر محض این تناقض را رفع کرد.

به طور یقین این دلیل جاذبه‌ای شهودی دارد و به علت سادگی‌اش قابل توجه است. صرفاً از آن رو که شخص خداباور ارتودوکسی دو مقدمهٔ ۱ و ۴ را کاملاً پذیرفته است، ادعا می‌شود که عدم وجود خدا اثبات شده است. شخص خداناباور می‌گوید با فرض واقعیت آشکار شر، امکان وجود خدای خیر محض و قادر مطلق از امکان دایره‌ای مربع بیشتر نیست.

---

1. Hume, 63.
2. logical disproof

۳. عدل الاهی یا دفاع؟

آلوین پلانتینگا در بحث از پاسخ خداباور به مسئلهٔ شر، تمایز سودمندی را عرضه‌کرده است. ممکن است خداباور یکی از این دو خط مشی را اتخاذ کند: خط مشی اول پاسخ کلاسیک به مسئلهٔ شر است، این که تلاش کنیم دلیل خدا را برای تجویز شر روشن نماییم. این پاسخ **عدل الاهی** خوانده می‌شود؛ آن‌گونه که میلتون[1] می‌گوید: توجیه *راه‌های خدا*. شخص عدل الاهی را زمانی پیشنهاد می‌کند که در تلاش است تا به این پرسش که «چرا شر را تجویز می‌کند؟» پاسخ می‌دهد. اگر خداباور بتواند پاسخ متقاعدکننده‌ای به این پرسش بدهد، می‌توان مسئلهٔ شر را خنثی نمود. اگر خدا دلیلی قوی برای تجویز شر داشته باشد، واقعیت شر برخلاف وجود وی محسوب نخواهد شد. تنها چیزی که انسان می‌تواند برای اقامهٔ نظریهٔ عدل الاهی انجام دهد، دریافتن انگیزه‌ها و اظهار دلیل‌های قوی خدا برای تجویز شر است. برای تعیین میزان رضایت‌بخش بودن نظریهٔ عدل الاهی باید هم این را مشخص کنیم که آیا نظریهٔ عدل الاهی پیشنهادی قابل قبول است یا خیر و هم این را که آیا قادر است به نحو قانع‌کننده‌ای وجود همهٔ نوع‌های شر را تبیین کند یا خیر.

آیا نظریهٔ عدل الاهی از *مقبولیتی شهودی*[2] برخوردار است؟ آیا خداباور برای باور به این که این نظریه صادق است دلیلی دارد؟ آیا به نظر می‌رسد *دلیلی قوی* برای تجویز شر وجود داشته باشد؟ تصمیم پدری را در نظر بگیرید که اجازه می‌دهد فرزندش از سوختگی خفیفی با اجاق گاز به درد آید. ممکن است دلیل وی این باشد که اجازه دهد فرزندش واقعیت دردناک سوختگی را کاملاً درک کند تا از صدمه‌دیدنِ جدی‌تر وی در آینده پیشگیری کند. اگر این پدر (شاید به درستی) بر این باور باشد که یادگیری تجربی مؤثرتر از صرف تذکر به اجتناب از یک عمل است، در این صورت یقیناً وی به علت این که اجازه می‌دهد فرزندش درد خفیفی را تحمل نماید از نظر اخلاقی[3] موجه است. در

1. Milton
2. intuitive plausibility
3. morally

این مورد، تجربهٔ فرزند از شر نه با خیرخواهی[1] پدر ناسازگار است و نه با قدرت وی.

از سویی دیگر، فرض کنید همین پدر اجازه دهد که دست فرزندش به این دلیل بسوزد که می‌خواهد دست وی سرخ شود و چنین می‌اندیشد که این سرخی با دکور این مکان متناسب است. هرچند این دلیل آشکارا توضیح می‌دهد که چرا پدر اجازه می‌دهد دست فرزند آسیب ببیند، اما در مورد پدری مهربان توضیح قابل قبولی نخواهد بود. باید نظریهٔ عدل الاهی پیشنهادشده در مورد خدا، دلیلی قابل قبول و از نظر اخلاقی کافی اقامه کند که چرا وجودی که خیر محض و قادر مطلق است، وقوع شر را تجویزکرده است.

آیا نظریهٔ عدل الاهی واقعاً همهٔ نوع‌ها و مقدارهای شرِ موجود را تبیین می‌کند؟ فرض کنید خداباور نظریهٔ عدل الاهی خاصی عرضه کند که تنها برخی از شرور جهان را به طور متقاعدکننده‌ای توجیه می‌کند؛ بعید است که چنین نظریه‌ای خداباوری را از مسئلهٔ شر برهاند. فرض کنید کسی این نظریهٔ عدل الاهی را بیان کند که شر بر مبنای اصل تقابل[2] توضیح داده می‌شود: اگر شری نبود، نمی‌دانستیم خیر چیست. ادعا شده است که برای بیان چنین حکم‌هایی نیازمند معیارهایی برای مقایسه هستیم. مثلاً اگر همه چیز سبز بود، در آن صورت بر اساس اصل تقابل نمی‌دانستیم رنگ چیست؟ اما اگر رنگ دیگری برای مقایسه ـ مثلاً آبی ـ وجود داشته باشد، می‌توانیم بدانیم رنگ سبز چیست. همین امر در مورد خیر و شر نیز گفته شده است: اگر همه چیز خیر بود، در آن صورت نمی‌دانستیم خیر چیست. از این رو، اصل تقابل ایجاب می‌کند برای آن که خیر را درک کنیم قدری شر وجود داشته باشد.

حتی اگر اصل تقابل شرط مقبولیت را تأمین کند، در برآوردن شرط قوت تبیین ناکام خواهد ماند. اصل تقابل در بهترین حالت تنها مقدار کمی از شر را توجیه می‌کند. (انسان برای آن که بداند سبز چیست، به چه مقدار آبی نیاز دارد؟) یقیناً اکثر شرهای موجود در جهان بر اساس این نظریهٔ عدل الاهی توجیه نمی‌شود. همچنین نظریهٔ عدل الاهی که صرفاً شر اخلاقی را توجیه می‌کند و به

---

1. goodness
2. principle of contrast

تمام شرهای طبیعی بی‌اعتناست، شرط قوت تبیین را ناکام خواهد گذاشت. نه تنها نظریهٔ عدل الاهی قوی باید قابل قبول باشد، بلکه باید در توجیه شرهای موجود به قدر کافی کارگر افتد.

خط مشی دوم **دفاع** است که در قیاس با نظریهٔ عدل الاهی طرح بسیار معتدل‌تری است. ممکن است شخص خداباور چنین بیندیشد که ادعای پی بردن به دلیل خدا برای تجویز شر ادعایی گستاخانه است. با وجود این، او ممکن است قادر باشد *اثبات کند که وجود شر با وجود خدا ناسازگار نیست.* شخص خداناباور، خداباور را به غیر عقلانی بودن، اصرار بر تناقض، اعتقاد به باورهای از نظر منطقی ناسازگار و غیره متهم می‌سازد. شخص خداباور می‌تواند با اثبات عدم تناقض میان شر و خدا، به قدر کافی به این اتهام‌ها پاسخ دهد و این شکِ[1] کاملاً منطقی را می‌توان بدون تلاش بلندپروازانه برای درک واقعی انگیزه‌های خدا از تجویز شر رفع کرد. ممکن است شخص خداباور کوشش کند نشان دهد که مسئلهٔ شر صرفاً مسئله‌ای ظاهری است، زیرا اثبات نشده است خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند. بنابراین، دفاع با تنگناهایی که در نظریهٔ عدل الاهی ایجاد می‌شود مواجه نمی‌گردد. البته، ممکن است دفاع گزاره‌هایی را به‌کار گیرد که برای حل مسئلهٔ منطقی[2] شر قابل قبول نباشند.

شخص خداناباور معتقد است که خدا و شر نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند. این ادعای حداکثری منطقی است: بنابراین، خداباور می‌تواند در پاسخ به این ادعا از تمامی امکان‌های منطقی یعنی امکان‌هایی که ضرورتاً به جهان واقعی محدود نیستند مدد جوید. تمایز نهادن میان امکان منطقی و فیزیکی[3] و عدم امکان آن‌ها در این جا دارای اهمیت است. با فرض قانون‌های قطعی فیزیکی ــ با فرض قانون‌های جاذبه، وزن گاوها و نیروی رانش پای گاو ــ از نظر فیزیکی غیرممکن است که گاوها بر فراز ماه بپرند یا انسان‌ها پرواز کنند. اما این وضع‌ها[4] از نظر منطقی ممکنند[5]، یعنی تحقق آن‌ها هیچ قانون منطقی را نقض

1. quandary
2. logical problem
3. physical possibillity
4. states of affairs
5. logically possible

نمی‌کند. هر حالتی که قانون‌های منطق را نقض نکند از نظر منطقی ممکن است. این‌که مربع دایره باشد یا توپ هم کاملاً قرمز باشد و هم کاملاً سبز، حالت‌هایی هستند که از نظر منطقی ناممکنند[1]. تحقق این حالت‌ها قانون‌های منطق را نقض می‌کند. ادعای شخص خداناباور آن است که با فرض واقعیت شر، وجود خدا از نظر منطقی ناممکن است؛ یعنی جمع شدن خدا و شر با جمع شدن دایره و مربع برابر است.

چرا باید شخص خداباور در دفاع خود هر امکان منطقی را در نظر بگیرد؟ چون شخص خداناباور بر این باور است که هیچ *راه* ممکنی وجود ندارد که خدا و شر با هم وجود داشته باشند. تنها چیزی که خداباور برای رد مسئلهٔ منطقی شر به آن نیاز دارد این است که راه ممکن یا وضع‌های ممکنی را مشخص کند که شر و خدا به صورت سازگار[2] با هم وجود داشته باشند.

پلانتینگا در «بحث جهان‌های ممکن»[3] مسئلهٔ امکان و عدم امکان را تصور می‌کند. بحث جهان‌های ممکن دست‌کم از زمان لایب‌نیتس[4] ــ «این جهان بهترین جهان ممکن است» ــ مطرح شده است و اخیراً فیلسوفان آن را همچون ابزار فلسفی مؤثر و راهگشایی گسترش داده‌اند. **بحث جهان‌های ممکن** از تصور عرف عام ما از امکان یعنی *صورت‌هایی که اشیا می‌توانستند آن‌گونه باشند یا می‌توانند آن‌گونه باشند تشکیل می‌شود.* مثلاً، به رغم آن‌که من در واقع فیلسوف هستم، می‌توانستم صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشندهٔ ماشین‌های دست دوم باشم. از این رو، من بالامکان[5] صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشندهٔ ماشین‌های دست دوم هستم. من در جهان‌های ممکن بسیاری وجود دارم. تنها معنای این سخن این است که اگر هر یک از این جهان‌ها بالفعل[6] *بودند*، من وجود داشتم و صاحب‌نظر دانش هسته‌ای، شاعر یا فروشندهٔ ماشین‌های دست دوم بودم. هر *توصیف کاملی از صورت‌هایی که اشیا می‌توانستند آن‌گونه باشند*،

---

1. logically impossible
2. consistently
3. possible worlds talk
4. Leibniz
5. possibly
6. actual

یک **جهان ممکن** خواهد بود. بنابراین هر وضع کامل و از نظر منطقی سازگار[1] ــ که یقیناً بسیاری از آن‌ها نسبتاً عجیب هستند ــ یک جهان ممکن محسوب می‌شود.

ادعای شخص خداناباور که وجود خدا و شر با هم ناممکن است، در بحث جهان‌های ممکن بدین معناست که در هر جهان ممکنی که در آن شر وجود داشته باشد خدا وجود ندارد؛ هیچ صورت ممکنی برای وجود اشیا نیست که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند. آشکار است که شخص خداناباور در اظهار این ادعا آن را به گونه‌ای طرح می‌کند که دربرگیرندهٔ هر جهان ممکنی باشد و از این رو خداباور را آزاد گذاشته است تا همهٔ امکان‌های منطقی را در دفاع از خود در نظر بگیرد.

برای پی بردن به این‌که شخص خداناباور چگونه ما را از قید مقبولیت آزاد می‌سازد، اجازه دهید تمثیلی را مورد توجه قرار دهیم. فرض کنید کسی بر این باور است که از نظر *منطقی* ــ نه فقط از نظر فیزیکی ــ ناممکن است گاوها بر فراز ماه بپرند. باید گفت این ادعا ادعایی کاملاً حداکثری است؛ هرچند یقیناً از نظر فیزیکی (با فرض صورتی که اشیا در جهان واقعی آن‌گونه هستند) ناممکن است گاوها بر فراز ماه بپرند، با وجود این، از نظر منطقی ناممکن نیست. برای اثبات امکان منطقی باید صرفاً وضع سازگاری را ایجاد نمود که در آن امتناع ادعا شده به صورت سازگاری قابل تحقق باشد. اگر این وضع فعلیت می‌یافت، گاوها *می‌توانستند* بر فراز ماه بپرند.

وضع از نظر منطقی سازگاری را ــ هرچند یقیناً عجیب ــ در مورد گاو ورزشکار ما در نظر بگیرید که در آن یا تأثیر نیروی جاذبه بر گاوها ناچیز است و یا این تأثیر به اندازهٔ جهان واقعی است. اما گاوها دارای پاهایی به قدرت موشک‌های میان ستاره‌ای هستند و نیز علاقهٔ بسیاری به پریدن بر فراز ماه دارند. یا جهان ممکنی را در نظر بگیرید که در آن ماه تقریباً به اندازهٔ توپ گلف است و با فاصلهٔ سه اینچ به دور زمین می‌چرخد، و گاوها از نظر ژنتیکی طوری

1. logically consistent

برنامه‌ریزی شده‌اند که هرگاه ماه از چراگاه‌ها می‌گذرد ماماکُنان بر فراز آن می‌پرند. ما در این موارد، وضع از نظر منطقی ممکنی را مشخص کرده‌ایم که اگر واقعیت پیدا می‌کرد گاوها در واقع بر فراز ماه می‌پریدند. بنابراین، ما اثبات کرده‌ایم که هرچند از نظر فیزیکی ناممکن[1] است که گاوها بر فراز ماه بپرند، از نظر منطقی ناممکن نیست. هرچند جمیزباند قهرمان غیر قابل قبولی است، مطلقاً ناممکن نیست که قهرمان باشد.

به خاطر داشته باشید که ملاحظه‌های ما دربارهٔ امکان منطقی در این مثال، از محدودیت‌های جهان واقعی رها بود. هر وضع از نظر منطقی سازگار ــ هرقدر هم که از واقعیت فاصله داشته باشد ــ برای اثبات امر ممکن جایز است. از این رو، ممکن است دلیلی که امر ممکنی را اثبات می‌کند مقدمه‌هایی را به‌کار گیرد که کاملاً غیرقابل قبول و حتی مشهور به کذب باشد؛ مثلاً مقدمه‌هایی را که در مثال گاو ورزشکار به‌کار رفت به یاد بیاورید. تنها شرطی که لازم است مقدمه‌ها واجد آن باشند این است که **وضع از نظر منطقی ممکنی** را مشخص کنند، یعنی وضعی که *اگر اشیا متفاوت از صورت‌های تعیین‌شده بودند همهٔ این امکان‌ها فعلیت می‌یافت.* انسان می‌تواند چنین مقدمه‌های از نظر منطقی ممکن را به کار گیرد: «ماه از پنیر سبز تشکیل شده است»، گاوها قبل از آن‌که به سن سه سالگی برسند معمولاً به هفت زبان صحبت می‌کنند»، و به نشانهٔ احترام به شاهکارهای شگفت‌انگیز ورزش گاوها «همهٔ انسان‌ها گیاهخوارند»؛ اما نمی‌توانیم چنین قضیه‌های از نظر منطقی ناممکنی را مثل، «ماه دایره‌ای مربع است» یا «دو گاو به اضافهٔ دو گاو مساوی است با پنج گاو»؛ به‌کار بگیریم.

۴. دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا

تدبیر پلانتینگا در فائق آمدن بر مسئلهٔ منطقی شر، عرضهٔ وضع‌های از نظر منطقی سازگاری است که در آن هم خدا و هم شر وجود داشته باشند. وی این

1. physically impossible

تدبیر را *دفاع مبتنی بر اختیار* می‌خواند. همچنین، این دفاع بی‌آن‌که درصدد باشد دلیل واقعی[1] خدا را بر تجویز شر اظهار نماید، صرفاً در تلاش است تا نشان دهد که وجود خدا و شر از نظر منطقی سازگارند. و همان‌طور که در پاراگراف‌های قبل اشاره شد، دفاع که در تلاش است تا نشان دهد خدا و شر با هم ممکن هستند؛ نیاز ندارد از مقدمه‌هایی استفاده کند که قابل قبول یا صادق باشند. پلانتینگا برای اثبات این‌که با فرض واقعیت شر وجود داشتن خدا ناممکن نیست، نیازمند آن است که نشان دهد خدا و شر از نظر منطقی سازگارند؛ یعنی وی نیازمند طرح‌ریزی جهان از نظر منطقی ممکنی است که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند.

پلانتینگا دفاع مبتنی بر اختیار را این گونه توصیف می‌کند: «تلاش برای نشان‌دادن این‌که ممکن است نوع کاملاً متفاوتی از خیر وجود داشته باشد که خدا نمی‌تواند بدون تجویز شر آن را ایجاد کند.»[2] حتی ممکن است موجود قادر مطلقی نتواند جلوی شر را بدون کنار گذاشتن خیر دیگری ـ شاید بزرگ‌تر از شر ـ بگیرد. شهود حکم می‌کند که حتی اگر خدا قادر مطلق و فقط متمایل به خیر باشد، ممکن است خیرهای بزرگ‌تری وجود داشته باشد که حتی او نتواند آن‌ها را بدون تجویز شر پدید آورد. پلانتینگا فرض می‌کند اموری وجود دارد که حتی موجود قادر مطلقی نمی‌تواند آن‌ها را انجام دهد. قدرت مطلق حاکی از آن نیست که خدا بتواند کار از نظر منطقی ناممکنی را انجام دهد. خدا نمی‌تواند مثلثی را تنها با دو ضلع بسازد یا مریلین مونرویی[3] را به وجود آورد که مریلین مونرو نباشد.[4] حتی اگر خدا قادر مطلق باشد، نمی‌تواند کار از نظر منطقی ناممکنی را انجام دهد.

دلیل پلانتینگا **تعریفی ضد علّی**[5] از اختیار را فرض می‌گیرد. *اگر کسی در مورد عمل مفروضی مختار باشد، وی به انجام دادن آن و اجتناب از آن مختار خواهد بود؛*

---

1. actual reason
2. Alvin Plantinga, 1974, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapid: Erdmans, 29.
3. Marilyn Monroe
4. → C. S. Lewis, 1962, *The Problem of Pain*, New York: Macmillan, ch. 2.
5. contra-causal

یعنی با فشار به انجام دادن آن عمل وادار یا مجبور نخواهد شد. به این نکته توجه کنید: اگر شخصی به علت طبیعت ژنتیکی[۱] یا تربیت محیطی[۲]اش یا حتی به واسطهٔ خدا به انجام دادن عمل خاصی وادار یا مجبور شود دیگر مختار نخواهد بود. عمل اختیاری جبری[۳] تناقض‌گویی است و امکان آن بیشتر از دایرهٔ مربع نیست. بنابراین، حتی برای موجود قادر مطلق نیز ممکن نیست که پدیدآورندهٔ عمل‌های اختیاری انسان باشد. همان‌طور که س. س. لوئیس می‌نویسد: «اگر بگویی "خدا می‌تواند به مخلوق خود اختیار بدهد و در عین حال از دادن اختیار به او امتناع ورزد"، توفیقی در بیان خود نیافته‌ای: ترکیب‌های بی‌معنای کلمه‌ها تنها به این دلیل که دو کلمهٔ دیگرِ "خدا می‌تواند" را در جلوی آن‌ها بیاوریم، به یک باره معنا افاده نمی‌کند.»[۴]

دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا چنین خلاصه می‌شود:

> جهانی که حاوی مخلوق‌هایی است که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختارند (و مختارانه بیشتر اعمال نیک انجام می‌دهند تا اعمال بد) ـ با فرض تساوی تمام شرایط دیگر ـ از جهانی که ابداً حاوی هیچ مخلوق مختاری نباشد ارزشمندتر است. خدا می‌تواند مخلوق‌های مختاری بیافریند، اما نمی‌تواند آنها را وادار یا مجبور سازد که تنها آنچه صواب است انجام دهند. زیرا در این صورت آن‌ها دیگر به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار نخواهند بود، و آنچه صواب است مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین خدا باید برای آفریدن مخلوق‌هایی که قادر به کار خیر اخلاقی[۵] باشند، مخلوق‌هایی بیافریند که قادر به عمل شر اخلاقی[۶] باشند؛ و او نمی‌تواند به آن‌ها اختیار ارتکاب شر را بدهد و در همان حال آنان را از ارتکاب شر باز دارد. همان‌طور که معلوم شد، متأسفانه برخی از مخلوق‌های مختاری که خدا آفرید در عمل‌های اختیاری‌شان مرتکب خطا شدند و این منشأ شر اخلاقی است. اما این

1. ganetic makeup
2. environmental training
3. caused free
۴. لوئیس نظریهٔ عدل الاهی مبتنی بر اختیار را پیشنهاد می‌کند ـ Lewis, 28 .
5. moral good
6. moral evil

واقعیت که مخلوق‌های مختار گهگاه به ورطهٔ خطا می‌لغزند، نه با قدرت مطلق خدا منافات دارد و نه با خیر بودن او، زیرا او فقط با از میان برداشتن امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند.[1]

شخص خداناباور استدلال می‌کند اگر خدا عالم مطلق بود، به جهان‌های ممکنی علم می‌یافت که در آن تمامی مخلوق‌های مختار همیشه آنچه صواب است انجام دهند. اگر خدا قادر مطلق بود، می‌توانست آن جهان را بیافریند. اگر خدا خیر مطلق بود، اراده می‌کرد مخلوق‌های مختاری بیافریند که همیشه آنچه صواب است را انجام دهند. از این رو، اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض بود، مخلوق‌هایی می‌آفرید که همیشه آنچه صواب است را مختارانه انجام دهند. اما موجودهایی که در واقع وجود دارند، همیشه آنچه صواب است را انجام نمی‌دهند؛ بنابراین شخص خداناباور مدعی است که خدا وجود ندارد.

از این رو، یک ادعای اساسی آن است که هر جهان ممکن جهانی است که خدا می‌توانست بیافریند. آیا این صادق است؟ آیا برخلاف نظر شخص خداناباور، جهان‌هایی وجود دارد که خدا به رغم قادر مطلق بودنش نمی‌توانسته است بیافریند؟ به این مثال توجه کنید. فرض کنید ما می‌دانیم که چارلز چه چیزی را دوست دارد، و اگر فردا به او فلفل هندی تعارف شود آن را خواهد پذیرفت؛ فرض کنید این فرضیه درست است:

۱. اگر به چارلز فلفل هندی تعارف شود، وی مختارانه آن را خواهد پذیرفت.

جهان‌های ممکنی شبیه جهان واقعی وجود دارند که در آن‌ها چارلز فلفل‌هندی نمی‌خورد، و مثلاً تکه‌ای از گوشت گاو یا لیوان بزرگی از آب شلغم را برای خوردن برمی‌گزینند. من در این جا می‌گویم جهان‌های دیگر باید شبیه جهان واقعی باشند. اگر جهان‌های دیگر در عین ربط به جهان واقعی از آن متمایز بودند ــ مثلاً اگر جادوگر پست‌فطرتی به چارلز فلفل هندی تعارف‌کرده بود یا معمولاً مرگ موش چاشنی فلفل بود ــ احتمالاً چارلز فلفل هندی را مختارانه رد می‌کرد.

---

1. Plantinga, 30.

بنابراین ما به خاطر هدف‌هایمان مایلیم توجه خود را به آن جهان‌هایی معطوف کنیم که به *طور مربوطی* به جهان واقعی شبیه‌اند.[۱]

آیا خدا می‌توانست جهان‌هایی را که به طور مربوطی شبیه جهان واقعی باشند بیافریند که در آن چارلز مختارانه فلفل را رد کند؟ اگر گزارهٔ ۱ صادق باشد، پاسخ منفی خواهد بود. گزارهٔ ۱ به ما می‌گوید اگر به چارلز فلفل تعارف شود او مختارانه چه کار خواهد کرد؛ مختارانه آن را خواهد پذیرفت. اکنون فرض کنید خدا می‌داند گزارهٔ ۱ صادق است. خدا می‌تواند وضعیتی را به وجود آورد که این انتخاب پیش روی چارلز قرار گیرد، اما انتخاب آن به نظر چارلز بستگی داشته باشد. طبیعت اختیار بر این امر دلالت دارد که هر جهانی که خدا می‌تواند خلق کند، نه فقط به قدرت خدا بلکه همچنین به آنچه چارلز مختارانه انتخاب می‌کند وابسته است. آنچه چارلز مختارانه انتخاب می‌کند، به خودش مربوط است نه خدا. اگر وی خوردن فلفل را مختارانه انتخاب کند، خدا دیگر نمی‌تواند جهانی را که به طور مناسبی شبیه جهان واقعی باشد بیافریند که در آن چارلز تکه‌ای از گوشت گاو را انتخاب کند. خدا می‌تواند او را *وادار* یا مجبور *سازد* که فلفل را نپذیرد و به جای آن تکه‌ای از گوشت گاو را انتخاب کند. اما چنین انتخابی اختیاری نخواهد بود. در این صورت خدا جهانی را خلق نکرده است که چارلز فلفل را *مختارانه* رد کند. بنابراین، دستکم یک جهان وجود دارد که خدا به رغم قادر مطلق بودنش نمی‌تواند آن را بیافریند، یعنی جهانی شبیه این جهان که در آن چارلز فلفل را مختارانه رد کند.[۲]

به مثال دیگری توجه کنید: فرض کنید چارلز فلفل را به قدری زیاد دوست دارد که اگر از فلفل مراقبت نشود، آن را می‌دزدد. یعنی فرض کنید این قضیه صادق است:

---

۱. پلانتینگا این مسئله را با نام بخش‌های حداکثری جهان مطرح می‌کند ← Plantigna, 46.

۲. «آفریدن» به معنای دقیق کلمه در این جا اصطلاح مناسبی نیست. همان‌طور که پلانتینگا معتقد است: «آیا خدا می‌توانسته است دقیقاً هر جهانی را که برمی‌گزیند بیافریند؟ قبل از پرداختن به این پرسش باید توجه داشته باشیم که به تعبیر دقیق، خدا در اصل هیچ جهان ممکنی یا وضع ممکنی را نمی‌آفریند. آنچه او می‌آفریند آسمان‌ها و زمین و هرآنچه در آنهاست، اما وضع‌ها را نیافریده است.»

۲. اگر چارلز فلفل را بدون مراقب ببیند، آن را مختارانه خواهد دزدید.

جهان دیگری که به طور مناسبی به جهان واقعی شبیه است وجود دارد که در آن چارلز فلفل را می‌بیند و فوراً با شجاعت اخلاقی آن را مختارانه رد می‌کند. آیا در محدودهٔ قدرت خدا هست که آن جهان را بیافریند؟ این امر به آنچه چارلز در آن موقعیت مختارانه انجام می‌دهد وابسته است نه فقط به قدرت خدا. اگر گزارهٔ ۲ صادق باشد، خدا نمی‌تواند جهانی شبیه جهان واقعی بیافریند که در آن چارلز مختارانه از نقشهٔ دزدیدن فلفل اجتناب کند. خدا می‌تواند وی را وادار سازد که از دزدیدن آن اجتناب کند، اما چنین انتخابی اختیاری نخواهد بود. از این رو، خدا به رغم قادر مطلق بودن خود نمی‌تواند جهانی شبیه جهان واقعی بیافریند که در آن چارلز مختارانه مرتکب دزدی نشود.

دیدگاه محوری دفاع مبتنی بر اختیار این است که اگر خدا جهانی را با مخلوق‌های به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار بیافریند، این‌که می‌تواند کدام جهان را بیافریند به قدرت خودش و همچنین انتخاب‌های اختیاری اشخاص در جهان بستگی خواهد داشت. اگر خدا انتخاب کند که اشخاصِ مختاری را بیافریند، این‌که کدام جهان واقعیت پیدا می‌کند تا حدی به انتخاب‌های اختیاری‌بستگی خواهد داشت. این‌که خدا می‌تواند کدام جهان‌ها را بیافریند فقط به خودش مربوط نیست.

آیا خدا می‌توانسته است جهانی فاقد شر اخلاقی بیافریند که مخلوق‌های مختاری داشته باشد که پیوسته مختارانه امور صواب انجام دهند؟ پلانتینگا با این امر موافق است که جهان‌های ممکنی وجود دارد که در آن‌ها مخلوق‌های مختار پیوسته آنچه صواب است انجام می‌دهند (ممکن است آنچه لایب‌نیتس «بهترین جهان‌های ممکن» می‌خواند وجود داشته باشد). اما پلانتینگا استدلال می‌کند که ممکن است در محدودهٔ قدرت خدا نبوده است که چنین جهانی بیافریند. خدا تنها با نقض اختیار مخلوق‌های مختار می‌تواند تضمین کند که آن‌ها پیوسته آنچه صواب است را انجام می‌دهند. همان‌طور که جان‌هیک می‌گوید:

«...ما هرگز نمی‌توانیم تبیین علّی[1] کاملی از عمل اختیاری عرضه کنیم؛ اگر می‌توانستیم، دیگر عمل اختیاری نبود. منشأ شر اخلاقی برای همیشه در راز اختیار انسان پنهان است.»[2] هنگامی که خدا انتخاب می‌کند که مردم، یعنی فاعل‌های مختار، را بیافریند، امکان حقیقی[3] شر را نیز انتخاب کرده است. همان‌طور که لوئیس استدلال می‌کند:

> در این صورت چرا خدا به انسان‌ها اختیار داده است؟ زیرا اختیار اگرچه شر را ممکن می‌سازد، تنها چیزی است که همهٔ عشق‌ها، مهربانی‌ها یا لذت‌هایی را نیز که ارزش کسب کردن را دارند ممکن می‌سازد. جهانِ آدم‌های آهنی، موجودهایی که مثل ماشین‌ها کار می‌کنند، اصلاً ارزش آفریدن ندارد. سعادتی که خدا برای والاترین مخلوق‌هایش در نظر می‌گیرد عبارتست از سعادت مختار بودن، سعادت اتحاد ارادی[4] با خدا و با یکدیگر در جذبهٔ[5] عشق و شادی که پرشورترین عشق بین زن و مرد در این جهان در مقایسه با آن تنها احساس سطحی است. به همین دلیل آن‌ها باید مختار باشند.
>
> البته خدا می‌دانست که اگر آن‌ها از اختیارشان سوءاستفاده کنند چه اتفاقی خواهد افتاد. ظاهراً وی چنین می‌اندیشید که این موضوع ارزش خطر کردن را دارد.[6]

مجدداً مثال چارلز فلفل‌دزد را در نظر آورید. اگر خدا جهانی را شبیه جهان واقعی‌که چارلز هم در آن باشد بیافریند، چارلز دستکم عمل اشتباه، یعنی حقهٔ زشت فلفل‌دزدی را انجام خواهد داد. فرض کنید واقعیت دربارهٔ چارلز چنین است: اگر او مختار باشد، در هر جهانی که خدا بتواند آن را بیافریند دستکم یک بار مختارانه مرتکب خطا خواهد شد. یقیناً این امر یک امکان است: یعنی به

1. causal explanation
2. John Hick, 1963, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 39.
3. genuine possibility
4. voluntarily united
5. ecstasy
6. C. S. Lewis, 1943, *Mere Christianity*, New York: Macmillan, 52.

آنچه چارلز مختارانه در موقعیت‌های خاص انجام خواهد داد بستگی دارد. ممکن است در مورد چارلز بیچاره واقعاً درست باشد که وی در هر جهانی که خدا خلق کند، دستکم در مورد یک عمل، مختارانه مرتکب خطا خواهد شد. بنابراین، اگر خدا بخواهد جهانی را بیافریند که در آن مخلوق‌های مختار پیوسته آنچه صواب است را انجام دهند، قاعدتاً باید چارلز را از قلم بیندازد.

پلانتینگا بیماری چارلز را **شرارت مطلق**[1] می‌خواند. *اگر شخصی دچار شرارت مطلق باشد، در تمام جهان‌هایی که خدا می‌تواند بیافریند که در آن‌ها این شخص وجود داشته و مختار باشد، دست کم یک بار مختارانه مرتکب خطا خواهد شد.* توجه داشته باشید که این امر به آنچه مخلوق‌های مختار از روی اختیار انجام می‌دهند بستگی خواهد داشت نه به خدا. اگر چارلز دچار شرارت مطلق باشد، برای خدا ممکن نخواهد بود جهانی بیافریند که در آن چارلز مختار باشد و مرتکب خطایی نشود. و یقیناً این امکان وجود دارد که چارلز دچار این بیماری وحشتناک باشد.

اکنون امکان منطقی دیگری را در نظر آورید که نه تنها چارلز بیچاره؛ بلکه همه دچار شرارت مطلق باشند. اگر چنین بود خدا نمی‌توانست جهانی با مخلوق‌های مختاری بیافریند که همواره آنچه صواب است انجام دهند. پلانتینگا در این باره چنین می‌گوید:

> به وضوح این امکان وجود دارد که اشخاص دچار شرارت مطلق باشند و به صورت کلی ممکن است همگان دچار آن باشند. اگر این امکان به فعلیت می‌رسید، خدا به رغم قادر مطلق بودن خود نمی‌توانست هیچ‌یک از جهان‌های ممکنی را بیافریند که فقط اشخاصی در آن باشند که واقعاً وجود دارند و تنها واجد خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی‌اند. زیرا او باید برای این منظور اشخاصی بیافریند که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار باشند (چون در غیر این صورت هیچ خیر اخلاقی وجود نداشت)، و در عین حال دچار شرارت مطلق نیز باشند. این اشخاص در هر جهانی که خدا می‌توانست به

1. transworld depravity

آن فعلیت بخشد که در آن ــ آن‌ها در اعمالی که از نظر اخلاقی قابل ملاحظه‌اند مختارند ــ دست‌کم در یک عمل خطا خواهند کرد. بنابراین بهای آفریدن جهانی که آن‌ها در آن منشأ خیر اخلاقی شوند، آفرینش جهانی است که در آن مرتکب شر اخلاقی نیز می‌شوند.[۱]

توجه داشته باشید که پلانتینگا فقط چنین استدلال کرده که ممکن است همه دچار شرارت مطلق باشند نه این‌که چنین چیزی واقعاً متحقق است.

از این موضوع چه نتیجه‌ای به‌دست می‌آید؟ اگر ممکن است همه دچار شرارت مطلق باشند، این نیز ممکن است که خدا به رغم خیرخواه بودن خود نمی‌توانسته است جهانی بیافریند که حاوی خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی باشد. یقیناً شرارت مطلق ممکن است. بنابراین، این نیز ممکن خواهد بود که خدا به رغم ارادهٔ آفرینش مخلوق‌های مختار، نمی‌توانسته است مخلوق‌های مختاری بیافریند که همواره آنچه صواب است انجام دهند. از این رو، ما وضع از نظر منطقی ممکنی را ایجادکرده‌ایم که در آن خدا قادر مطلق است و شر اخلاقی نیز وجود دارد. بنابراین، تناقض منطقی میان خدا و شر اخلاقی وجود ندارد.

این تبیین، امکان منطقی وجود خدا و شر اخلاقی را با هم اثبات می‌کند. با وجود این، شخص خداناباور می‌تواند با تندی پاسخ دهد: «خب، در این صورت وجود خدا با شر اخلاقی ناسازگار نیست؛ اما با شر طبیعی ناسازگار است.» و پلانتینگا این ناسازگاری ادعاشده را با بسط استدلال سابق رد می‌کند. وی وضع‌های ممکنی را (که نیازی نیست صادق باشند، بلکه فقط ممکن بودن‌کافی است) طرح می‌کند که در آن خدا و شر طبیعی هر دو وجود داشته باشند. این امکان با نسبت‌دادنِ همهٔ شرهای طبیعی به اشخاصی اثبات می‌شود که به نحو قابل ملاحظه‌ای مختارند اما غیر بشر هستند، مانند شیطان[۲] و همدستانش. ممکن است اگر خدا چنین موجودهایی را نمی‌آفرید، نمی‌توانست جهانی با میزان بیشتری از خیر نسبت به شر بیافریند. بر اساس این تبیین، شر طبیعی نتیجهٔ عمل‌های اختیاری اشخاص غیر بشر یعنی شیطان و همدستان اوست.

1. Plantinga, 48-49.

2. Satan

بنابراین ممکن است خدا مجبور بوده است چنین مخلوق‌هایی را برای ایجاد بیشترین میزان خیر در برابر شر بیافریند که همهٔ شرهای طبیعی را تبیین می‌کند.

اکنون می‌توان دلیل پلانتینگا را جمع‌بندی کرد. شخص خداناباور ادعا می‌کند که شخص خداباور در تأیید باور داشتن به وجود خدا و شر با هم دچار تناقض است؛ وی می‌گوید از نظر منطقی ناممکن است که خدا و شر با هم وجود داشته باشند. پلانتینگا برای رد این ادعا، دفاع مبتنی بر اختیار را بسط و گسترش داد که اثبات می‌کند برخلاف ادعای شخص خداناباور، در واقع وجود خدا و شر با هم از نظر منطقی ممکن است. پلانتینگا برای اثبات این امر، بر وضع از نظر منطقی سازگاری (یعنی ممکن) استدلال می‌آورد که در آن خدا و شر با هم موجودند. این وضع ممکن با استناد به آنچه مخلوق‌های مختار در شرایط مشخصی مختارانه انجام می‌دهند اثبات می‌شود. این وضع به طور خاص بر این امکان استناد می‌کند که اگر خدا بخواهد مخلوق‌های مختاری بیافریند، آن‌ها همواره دست‌کم یک عمل خطا را مختارانه مرتکب خواهند شد. این امر یعنی ارتکاب عمل خطا به خدا مربوط نیست، بلکه در اختیار مخلوق‌های مختار است. به علاوه، همچنین ممکن است که همهٔ شرهای طبیعی را در جهان واقعی به شیطان و همدستان وی نسبت داد، و این نیز ممکن است که خدا نمی‌توانسته است بدون آن‌که شیطان و همدستانش اجازهٔ ارتکاب این همه شر (یعنی به اندازهٔ شری که در جهان واقعی وجود دارد) را ندهد، جهانی را با این همه خیر (یعنی به اندازهٔ خیری که در جهان واقعی وجود دارد) بیافریند. از آن جا که این امور یقیناً ممکن هستند، وضع از نظر منطقی ممکنی که در آن خدا و شر با هم وجود دارند اثبات شده است. بدین‌ترتیب پلانتینگا با دفاع مبتنی بر اختیار، مسئلهٔ منطقی شر[1] را ابطال کرده است.

دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا مورد انتقاد قرار گرفته است، زیرا با وجود آن‌که به نظر می‌رسد وضعی را که در آن خدا و شر از نظر منطقی سازگار هستند مشخص می‌سازد، اما راهبرد آن ساختگی و غیرقابل قبول است. ویلیام ایبرِهَم[2] این‌گونه از پلانتینگا ایراد می‌گیرد:

---

1. logical problem of evil

2. William Abraham

نظر پلانتینگا برحسب منطق محض[1] کاملاً صحیح است. تنها چیزی که شخص خداباور باید برای رهایی خداباوری از اتهام تناقض انجام دهد، این است که شر طبیعی احتمالاً نتیجهٔ عملکرد شیطان باشد. اما اشکال این راه حل آن است که استدلال بر این که تمامی شرهای طبیعی نتیجهٔ کار شیطان است کاملاً غیرقابل قبول است. پلانتینگا به این مسئله بی‌توجه است و این تصور را ایجاد می‌کند که دغدغهٔ اصلی وی رهایی خداباوری از تناقض است صرف‌نظر از این‌که تا چه حد نتیجه‌های سخنش عجیب باشد... . صرف تأیید این‌که ممکن است شیطان وجود داشته و مبدأ تمامی شرهای طبیعی باشد کافی نیست. ما می‌خواهیم بدانیم که آیا دلیلی قوی برای چنین باورهایی وجود دارد یا خیر؟ پنهان شدن پشت امکان‌های منطقی طفره رفتن از مسئله است. در واقع، اگر خداباور در این جا دقیق عمل نکند، ممکن است دروغگو یا حتی ریاکار به نظر برسد.[2]

ج. ل. مکی ادعاهای مشابهی را بیان می‌دارد:

از آن جا که این دفاع از نظر صوری ممکن است و اصول آن هیچ گونه خللی در نگاه متعارف ما به اختلاف میان خیر و شر ایجاد نمی‌کند، می‌توان پذیرفت که مسئلهٔ شر، به رغم همه چیز، نشان نمی‌دهد که آموزه‌های محوری خداباوری با یکدیگر از نظر منطقی ناسازگارند. اما این که آیا این دفاع راه حلی واقعی برای مسئلهٔ شر عرضه می‌کند یا خیر پرسش دیگری است.[3]

اما پلانتینگا آشکارا نه خود را «پشت امکان‌های منطقی مخفی می‌کند» و نه برایش اهمیت دارد که دفاعش «کاملاً غیرقابل قبول» باشد. شخص خداناباوری مثل مکی به شخص خداباور پذیرش وضع از نظر منطقی غیر ممکنی [پذیرش

1. strict logic
2. William Abraham, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 68-69.
3. J. L. Mackie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 154.

خدا و شر با هم] را نسبت داده است. استدلال‌های پلانتینگا تنها در پی ابطال همین نسبت است که به تعیین حالت از نظر منطقی ممکنی می‌انجامد که در آن خدا و شر از نظر منطقی با هم سازگارند. اگر چنین حالتی بتواند موجود باشد، به طور یقین پلانتینگا اتهام شخص خداناباور را ابطال نموده است. در این صورت وی راه‌حلی واقعی برای مسئلهٔ منطقی شر عرضه کرده است. ایبرِهَمْ و مکی هر دو موافقند که پلانتینگا در این امر توفیق یافته است. ایبرِهَمْ اذعان می‌دارد که «نظر پلانتینگا برحسب منطق محض کاملاً صحیح است»، و مکی معتقد است که چنین دفاعی «از نظر صوری (یعنی از نظر منطقی) ممکن» است. و این تنها چیزی است که انتظار می‌رود دفاع مبتنی بر اختیار برای ابطال مسئلهٔ منطقی شر انجام دهد. اما ایبرِهَمْ استدلال پلانتینگا را به این دلیل رد می‌کند که دارای «نتیجه‌های عجیبی است». ولی نتیجهٔ ادعاهای پلانتینگا فقط این است که خداباوری از نظر منطقی با شر سازگار است که خود ایبرِهَمْ نیز چنین نتیجه‌هایی را می‌پذیرد.

نتیجه آن است که دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا، ادعای شخص خداناباور را که خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند با موفقیت ابطال نموده است. البته، دفاع مبتنی بر اختیار تنها نشان می‌دهد که با فرض واقعیت شر وجود خدا ناممکن نیست. اما وقتی کسی نشان داده است که پریدن گاوها بر فراز ماه از نظر منطقی ناممکن نیست، می‌خواهد بداند که آیا دلیل‌های عقلی برای این باور وجود دارد که گاوهای واقعی بر فراز کرهٔ ماه می‌پرند یا خیر. توانایی پرش گاو را تحقیقی با سرمایه‌گذاری دولت مرکزی حل و فصل خواهدکرد. اما این که آیا باور داشتن به وجود موجود خیر محض و قادر مطلق عقلانی است یا خیر، پرسشی است که در ادامهٔ این کتاب به آن پرداخته می‌شود.

۵. چرا این همه شر؟

حتی اگر پلانتینگا ادعای شخص خداناباور را که خدا و شر از نظر منطقی ناسازگارند با موفقیت ابطال کرده باشد، مسئلهٔ شر چهرهٔ زشت خود را به

صورت دیگری نشان خواهد داد. ممکن است شخص خداناباور اکنون ادعا کند که با فرض واقعیت شر ممکن است خدا وجود داشته باشد، اما با فرض وفور شر در جهان و نیز وجود شرهای ظاهراً گزاف و بیهوده *نامحتمل* است که خدا وجود داشته باشد. شرهای گزاف[1] شرهایی هستند که هیچ خیر بزرگ‌تری از آن‌ها به دست نمی‌آید.

چه مقدار خیر و شر در جهان وجود دارد؟ آیا شرهای گزافی وجود دارند؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست و من استدلال خواهم کرد که شخص خداباور و شخص غیر خداباور پاسخ‌های متفاوتی به آن خواهند داد.

یقیناً می‌شود در مورد مقدار خیر و شر قضاوت‌هایی کرد که شخص خداباور و خداناباور در آن با هم شریکند: هر دو در مورد زمین‌لرزه‌ها، طوفان‌ها و سیل‌ها اظهار تأسف می‌کنند؛ هر دو از قحطی‌ها، طاعون و بیماری‌های مسری گله و شکایت دارند؛ و به علت رفتار غیرانسانی انسان با انسان‌های دیگر مثل جنگ‌ها، مشاجره‌های خانوادگی، حسادت، بی‌عدالتی و تبعیض به یک اندازه ناراحت هستند. خداباور درکم جلوه‌دادن مقدار واقعی این شرها نقشی ندارد.

اما اگرچه شخص خداباور و خداناباور دربارهٔ وجود شر کاملاً با هم موافقند، آشکارا در ارزیابی خود از مقدار خیر در جهان با یکدیگر متفاوتند. خداباور بسیاری از این شرها (یا به طور کلی شر) را به منزلهٔ ابزاری برای رسیدن به خیر بزرگ‌تری می‌نگرد. به اصطلاح مکی، خیرهای بزرگ‌تر برخی از شرها را در خود جذب می‌کنند:

> مثلاً، همان اندک رنج و زحمتی که بالفعل همراه مهربانی و همدردی است، که خیر مهربانی و همدردی‌اش بر بدی رنج و زحمت غلبه دارد، شر جذب‌شده[2] است. مثل درماندگی‌ها و بی‌عدالتی‌هایی که در واقعیت به تدریج با مقاومت بر آن‌ها فائق می‌آییم همین شرافت مقاومت، در مقایسه با شرهایی است که بدون آن‌ها نمی‌توانست رخ دهد خیری بزرگ‌تر است. بنابراین، آنچه این دفاع نشان می‌دهد این است که وجود شرهایی که کاملاً

---

1. gratuitous evils

2. absorbed evil

> در خیر جذب می‌شوند، با وجود خدای قادر مطلق و خیر محض سازگار است.[۱]

این شرهای جذب‌شده می‌توانند فرصتی برای شجاعت در اوج جنگ، قهرمانی در پی بلای طبیعی، بخشش در زمان قحطی، ایثار در جهانی با دو قطب نعمت و نیاز و ... فراهم آورند. بنابراین، این شرهاگزاف نیستند. البته، این شرها بالفعل به خیرهای بزرگ‌تر *نمی‌انجامند*: مردم همواره فرصت‌های دستیابی به خیرهای بزرگ‌تر را هدر می‌دهند، زیرا همین شرایط به شرهای بزرگ‌تری از جمله بزدلی، ترس، نفرت و خودخواهی اجازهٔ بروز می‌دهد.

مکی بار دیگر مسئلهٔ شر را با تأکید بر شرهای غیرجذب‌شده[۲] یعنی شرهایی که منشأ خیر بزرگ‌تری به حساب نمی‌آیند بیان می‌کند. مثلاً، اگر کسی در جنگ بزدلی به خرج دهد، برخی از شرهای جنگ در خیر بزرگ‌تری جذب نمی‌شوند. مکی این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد:

> اما در این صورت پرسش ضروری این است: آیا شخص خداباور می‌تواند بر این اعتقاد بماند که تنها شرهایی که در جهان رخ می‌دهند شرهای جذب‌شده هستند؟ اگر منصفانه با این پرسش روبه‌رو شویم، یقیناً آشکار است که شخص خداباور نمی‌تواند بر این اعتقاد بماند. از یک سو شرهای دست اول[۳] اضافی[۴]، رنج و مانند آن وجود دارند که واقعاً در کل نظام‌مند هیچ خیری به کار نمی‌روند، و از سوی دیگر شرهای دست دومی[۵] وجود دارند؛ این شرها در خیرهای دست دوم گنجانده نمی‌شوند، بلکه با آن‌ها در تضادند: بدخواهی، وحشیگری، بی‌رحمی، بزدلی و حالت‌هایی که در آن‌ها نه پیشرفت بلکه تنزل وجود دارد، و درعوض آن‌که شرایط بهبود یابد بدتر می‌شود. بنابراین، مسئلهٔ شر اکنون در قالب شرهای غیر جذب‌شده تکرار

---

1. Mackie, 154-155.
2. unabsorbed evils
3. first-order evils
4. surpls evils
5. second-order evils

می‌شود و ما تاکنون راه سازگار کردن وجود آن‌ها را با وجود خدای مکتب‌های سنتی نیافته‌ایم.[۱]

از این رو مکی با این امر موافق است که با وجود آن‌که دفاع مبتنی بر اختیار وجود برخی از شرها یعنی شرهای جذب‌شده را توجیه می‌کند، ولی واقعاً شرهای بسیار زیاد دیگری مثل شر غیر جذب‌شده یا شر گزاف وجود دارد که از نظر منطقی سد راه وجود خدای خداباوری ارتدوکس به شمار می‌آید.

سامرست موام[۲] در مشاهده‌های خود در بخش بیمارستانی که در آن تحت آموزش پزشکی بود، آشکارا این مسئله را بیان‌کرده است:

در آن زمان (زمانی که بیشتر مردم به قدر کفایت آسایش داشتند، زمانی که صلح قطعی و خوشبختی پابرجا به نظر می‌رسید) مکتبی از نویسندگان وجود داشت که ارزش اخلاقی[۳] رنج بردن را بزرگ می‌کردند. آن‌ها مدعی بودند رنج بردن سودمند است و باعث افزایش همدردی و ازدیاد احساس‌ها می‌گردد. آن‌ها مدعی بودند رنج بردن دریچه‌های زیبایی را به روی روح انسان می‌گشاید و آن را توانا می‌سازد تا به قلمرو رمزآلود خدا متصل شود. آن‌ها بر آن بودند که رنج‌بردن باعث تقویت شخصیت می‌شود، آن را از ناخالصی‌های بشری‌اش پاک می‌سازد و به سوی کسی سوق می‌دهد که از رنج دوری نمی‌کند، بلکه آن را همچون سعادت کامل‌تری طلب می‌کند... اما من واقعیت‌هایی را که دیده بودم نه یک بار یا دو بار، بلکه در جاهای متعددی از دفترهای یادداشتم ثبت کردم. پی بردم که رنج بردن شرافت نمی‌بخشد، بلکه خوارکننده است. رنج بردن موجب می‌شود انسان به موجودی خودخواه، پست و تنگ‌نظر مبدل گردد. رنج بردن بشر را انسان‌تر نمی‌سازد، بلکه فرومایه‌تر از انسان‌ها می‌گرداند؛ و من بی‌رحمانه این را نوشتم که ما نه از رنج بردن خود بلکه از رنج بردن دیگران، تسلیم شدن به رنج را می‌آموزیم.[۴]

---

1. Mackie,154-155.
2. W. Somerset Maugham
3. moral value

۴. به نقل از:

←

مسیحیان نمی‌توانند اظهار نظر موام را انکار نمایند.

همچنین به نظر می‌رسد، با وجود آن‌که شخص خداباور و خداناباور در مورد شرهای متعدد و فراوان جهان با یکدیگر موافقند، اما در مورد مقدار خیری که در جهان وجود دارد با هم مخالفند. می‌شود این مسئله را با اصطلاح سودمند مکی عنوان‌کرد. آیا شخص خداباور با مکی موافق است که شرهای غیر جذب‌شده یا گزافی وجود دارند؟ دست‌کم پاسخ شخص خداباور مسیحی منفی است. آنچه مخالفت اساسی میان شخص خداباور و خداناباور را در مورد مقدار خیر موجود در جهان آشکار می‌کند، ارزیابی شخص خداباور از مسئلهٔ شرهای جذب‌شده است.

شخص خداباور مسیحی بر این باور است که هبوط[1] به صورت انسان بزرگ‌ترین خیر ممکن را به وجود آورد؛ یعنی خدا آن‌قدر عاشق جهان بود که تنها پسرش را فدای آن‌کرد. شخص مسیحی بر این باور است که هیچ عشقی بزرگ‌تر از این‌که انسانی جانش را فدای دوستانش کند وجود ندارد. بنابراین، مرگ فدیه‌وار مسیح[2] بر صلیب، خیری متعالی[3] و جبرانکنندهٔ[4] (براساس اصطلاح مکی، جذب‌کنندهٔ) تمامی شرها قلمداد می‌شود. ارزشی که شخص مسیحی به این عمل نسبت می‌دهد، ارزش محدودی همچون شجاعت، دلسوزی یا مهربانی بشری نیست. شخص مسیحی بر این باور است که مرگ مسیح به غایت خود دست یافت، چون فراتر از عملی صرفاً بشری و محدود بود: *خدا* در مسیح بود در حالی که جهان را با خود آشتی داد. اسرار مشترک تجسد[5] و فدیه[6] باعث می‌شود که شخص مسیحی میزان خیر را نسبت به شر در جهان مورد بازنگری اساسی قرار دهد. این تصویر با نگاه مسیحیت به بهشت نمود بیشتری پیدا می‌کند. این حیاتِ سراسر کشمکش و تلاش تنها چیزی

→
D. Z. Phillips, 1977, "The Problem of Evil", in *Reason and Religion*, ed., Stuart C. Brown, London: Cornell University Press, 114.

1. fall
2. Christ sacrificial death
3. supreme good
4. redeeming good
5. incarnation
6. atonement

نیست که وجود دارد؛ خدا فرصت سعادت ابدی[۱] را فراهم آورده است. البته، تجسد و فدیه بدون هبوط و شرهای مقتضی آن هرگز ضروری نخواهند گشت. از این رو، شخص خداباور مسیحی از نظر عقلی معتقد است هیچ شر غیر جذب‌شده‌ای وجود ندارد، و تمامی شرها نهایتاً با مرگ جبران‌کنندهٔ مسیح[۲] و در حیات دیگر[۳] جذب می‌شوند. عشق خدا به مسیح دلیل‌هایی را برای اعتماد به خدای خیر در اختیار شخص خداباور قرار می‌دهد. حتی اگر وی نداند که چگونه تمامی شرها جبران می‌گردد، باز هم کاملاً بر این باور خواهد بود که شرها جبران خواهند شد. همین عمل رستگاری‌بخش[۴] خدا، بی‌آن‌که به دلیل‌های او برای تجویز شر معرفت داشته باشیم، دلیلی برای باور داشتن به این که خدا خیر است فراهم می‌آورد.

از این رو، شخص مسیحی از نظر عقلی بر این باور خواهد بود که هیچ شر غیر جذب‌شده یا غیر جبران‌کننده‌ای[۵] وجود ندارد. از سوی دیگر، غیر خداباور، یعنی شخصی که اعتقادی به وجود خدا ندارد، اعتبار زیادی برای تجسد (که به نظر می‌رسد اندکی متضمن خداباوری است) یا فدیه و یا بهشت (که از نظر شخص خداناباور با همان مشکل‌های تجسد مواجهند) قائل نخواهد بود. شخص خداناباور دربارهٔ نسبت مقدار شرهای غیر جذب‌شده یا گزاف با خیرهای بزرگ‌ترِ جهان از نظر عقلی با خداباور مخالف است.

بنابراین، درست همان‌طور که صرف واقعیت شر با وجود خدا در تناقض نیست (همان‌طور که دفاع مبتنی بر اختیار آن را اثبات می‌کند)، اشاره به *مقدار* شر در جهان نیز این را اثبات نخواهد کرد که وجود خدا نامحتمل است. به علاوه، مسئلهٔ شر *گزاف* با تعهد شخص خداباور مسیحی به خدای رستگاری بخش حل می‌شود. شخص خداناباور برای اثبات غیر عقلانی بودن شخص خداباور باید این را اثبات کند که با فرض باورهای مسیحی هنوز شرهای جذب‌شده یا گزافی وجود دارد؛ چیزی که تاکنون اثبات نشده است.

---

1. eternal happiness
2. Christ redeeming death
3. afterlife
4. redemptive
5. unredeemed evil

۶. هشدار ایوب

برخی از خداباوران همرأی با ویلیام ایبرِهَمْ حتی پس از درک دفاع مبتنی بر اختیار، احساس می‌کنند شخص خداباور بیش از این می‌تواند و بایدکاری انجام دهد. از این رو، بسیاری از خداباوران در عین تشخیص این‌که دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا مسئلهٔ منطقی شر را حل‌کرده است، احساس می‌کنند برای عرضه‌کردن نظریهٔ عدل الاهی در تنگنا قرار گرفته‌اند. اما نظریهٔ عدل الاهی در *کتابِ مقدس* بیان نشده است. یقیناً خدا رضایت نداشته است دلیل‌های خود را برای تجویز شر آشکار کند. شاید ایبرِهَمْ و دیگران پس از مطالعهٔ کتاب ایوب همین احساس را داشته‌اند. خدا فرصت کاملی برای توجیه این امر داشت که چرا همواره شخص شریر موفق می‌شود، اما شخص درستکار به هلاکت می‌رسد. ظاهراً این فرصت از نظر کسانی که دنبال نظریهٔ عدل الاهی می‌گردند تلف شده است. خدا هرگز به پرسش عدل الاهی پاسخ نمی‌دهد؛ در عوض با مجموعهٔ پرسش‌های خودش پاسخ می‌گوید:

و خداوند ایوب را از میان گردباد خطاب کرد، گفت:

«کیست که مشورت را
با سخنانی بی‌علم می‌پوشاند؟
الان کمر خود را مثل مرد ببند؛
زیرا که از تو سؤال می‌کنم
پس مرا اعلام نما.»
«وقتی که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟
بیان کن، اگر فهم داری.
کیست که ابعاد آن را تعیین کرد؟
اگر می‌دانی!
کیست که حدود و اندازه را در اطراف آن کشید؟
پایه‌هایش بر چه چیزی بنا شد؟
و کیست که شالودهٔ زمین را برپا ساخت،

هنگامی که ستاره‌های صبح با هم ترنم نمودند،
و تمامی فرشتگان آواز شادمانی دادند؟»[۱]

ایوب زیر بارانِ سؤال‌های بی‌وقفهٔ خدا قرارگرفت. سؤال‌هایی که قدرت قادر متعال[۲] و خیر بودن خالق، و همچنین عجز متقابل بشر را نشان می‌دهد. آنچه آشکار می‌شود، در گستاخی ایوب برای محاکمه‌کردن خداست، نه دلیل خدا برای تجویز شر:

خداوند به ایوب فرمود:

«آیا مجادله‌کننده با قادر مطلق مخاصمه می‌کند؟
کسی که با خدا محاجه می‌کند، آن را پاسخ گوید.»

سپس ایوب خداوند را پاسخ داد:

«من حقیرم. به تو چه جوابی بدهم؟
دست خود را روی دهانم گذاشتم.
یک مرتبه گفتم، و تکرار نخواهم کرد،
بلکه دو مرتبه و نخواهم افزود.»[۳]

سپس خدا ایوب را از میان گردباد خطاب کرد و گفت:

«الان کمر خود را مثل مرد ببند؛
زیرا که از تو سؤال می‌کنم
پس مرا اعلام نما.»
«آیا داوری مرا باطل می‌دانی؟
آیا تو مرا محکوم می‌کنی تا خود را توجیه نمایی؟
آیا تو بازویی به قدرت بازوی خدا داری،
و یا غرش صدایت به اندازهٔ غرش صدای اوست؟»[۴]

1. Job, 38: 1-7, New international version.
2. Almighty
3. Ibid, 23: 1-7.
4. Ibid, 40: 1-8.

سؤال‌های مداوم خدا، ایوب را به لاادری‌گرایی معتدلی دربارهٔ هدف‌های خدا از آفرینش شر رهنمون می‌شود. خدا به ایوب توضیح می‌دهد که این امر وظیفهٔ جهانی خود اوست نه پیشهٔ ایوب:

سپس ایوب به خدا پاسخ داد:

«می‌دانم که به همه‌چیز قادر هستی؛
و هیچ‌گاه قصد تو را منع نتوان کرد.
تو پرسیدی: "کیست که مشورت را
با سخنانی بی‌علم می‌پوشاند؟"
لیکن من از آنچه نفهمیدم سخن گفتم،
از چیزهایی که فوق عقل من بود و نمی‌دانستم.»

«تو به من گفتی: " اکنون بشنو تا من سخن گویم؛
از تو سؤال می‌کنم،
مرا اعلام کن"
گوش من صدای تو را شنیده بود،
اما اکنون چشمانم تو را دیده است.
بنابراین، من خود را در پیشگاه تو حقیر می‌شمارم
و بر خاک سر می‌سایم و توبه می‌کنم.»[۱]

شخص خداباور مسیحی که به وحی خاصی متعهد است، باید با لاادری‌گرایی ایوب دربارهٔ هدف‌های الاهی[۲] موافق باشد. برخی برآنند که پاسخ خدا به ایوب به نوعی نظریهٔ عدل الاهی است: از آن جا که خدا قادر مطلق است، می‌تواند هرچه اراده کند، انجام دهد. اما اغلب مسیحیان بر این باورند که خیر ذاتی[۳] خدا عمل‌های او را محدود می‌سازد. با وجود این، خدا چگونگی این محدودیت را فاش نکرده است (اگر چه به نظر می‌رسد که محدود شدن خدا با خیر دقیقاً همانند مخلوق‌هایش نیست).

---

1. Ibid, 42: 1-6.
2. divine purposes
3. essential goodness

بنابراین، شخص خداباور مسیحی باید در طلب نظریهٔ عدل الاهی با احتیاط گام بردارد. این سخن به معنای آن نیست که شخص مسیحی اصلاً نباید به هیچ‌یک از نظریه‌های عدل الاهی بپردازد. اگرچه خدا نخواست در زمان ایوب در داستان رستگاری دلیل‌های خود را برای تجویز شر فاش نماید، ممکن است بخواهد هدف‌های خویش را در زمان دیگری در پرتو نور عقل بر کسی مثل اوگاستین یا ایرنایوس[۱] آشکار سازد. اما هشدار ایوب این است که انسان بایستی از چنین خیره‌شدنی به ذهن الاهی[۲] بیمناک باشد. با فرض وجود تمایز معرفتی[۳] بین ما و خدا به هیچ‌وجه عجیب نیست که ما دلیل‌های وی را برای تجویز شر ندانیم. همانند کودک خردسالی که توان درک تمامی راه و روش‌های پدر مهربانش را ندارد، ممکن است ما نیز توانایی درک راه‌های خدا را نداشته باشیم. ممکن است شر ناشناخته و غیرقابل درک باشد. ممکن است دلیل‌هایی وجود داشته باشد که چون ما موجودهای محدودی هستیم، نتوانیم به آن‌ها پی ببریم یا آنها را درک نماییم.

اما تجربهٔ ایوب ما را بدون هیچ پاسخی به مسئلهٔ شر وانمی‌گذارد. ایوب مخلصانه به درگاه خدا تضرع می‌کند و خدا به او پاسخ می‌دهد. خدا در مکاشفه‌ای نیرومند خیر و قدرتش را به ایوب اظهار می‌دارد. خدا توصیف نمی‌کند که چگونه این صفات با فرض واقعیت شر از نظر منطقی درهم تنیده‌اند، همین که خدا خیرخواهی مبارک و قدرت بابهتش را نشان می‌دهد، مرهم التیام‌بخشی برای ایوب است. آنچه ایوب آن را آشوب و هرج و مرج می‌انگارد، خدا از آن به مثابهٔ نمونه‌هایی از مهربانی‌اش یاد می‌کند. از نظر ایوب، انسان وقتی با رنجی طاقت‌فرسا مواجه می‌شود باید مخلصانه به درگاه خدا تضرع کند. ایمان ما این را تأیید می‌کند که خدا به ما پاسخ می‌دهد و ما را از مشیت الاهی[۴] مطلع خواهد ساخت. یادآوری‌های ثابت از تاریخ رستگاری‌بخش، طرح هدفمند خدا در این تاریخ به ظاهر آشفتهٔ انسان، بخشی از مواجههٔ مسیحیان با مسئلهٔ شر به شمار می‌آید.

1. Irenaeus
2. divine mind
3. cognitive difference
4. divine providence

۷. مسئلهٔ وجودی شر

ادعای شخص خداناباور که با فرض واقعیت شر، از نظر منطقی ناممکن است که خدا وجود داشته باشد، با موفقیت ابطال شده است. برای این منظور، دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا کافی است. ممکن است چنین دفاعی، زمانی که در اتاق خلوت فلسفه‌ورزی به فکر مشغولیم برای حل مسئله‌های منطقی شر کافی باشد، لیکن وقتی شخصاً شر وحشتناکی را سپری کرده یا شاهد آنیم پوچ و بی‌معنا باشد. بنابراین شخص خداباور با مسئلهٔ بشری اساسی‌تری یعنی ناباوری[1] مواجه است که من آن را **مسئلهٔ وجودی شر**[2] می‌نامم: *تجربهٔ شخصی شری وحشتناک یا شاهد آن بودن هرچند از نظر منطقی وجود خدا را رد نمی‌کند، واقعاً قدرت روانی آن را دارد که انسان را از باور به خدا جدا سازد.* هر نوع راه‌حل مسئلهٔ وجودی شر همچون دفاع مبتنی بر اختیار پیچیده است، و از آن جا که باید در آن‌ها به اعماق انگیزه‌های الاهی[3] که غالباً ناشناخته‌اند و نیز به اعماق ذهن بشر پی برد، بسیار سخت و دشوار است.

س. س. لوئیس با مسئلهٔ وجودی شر به طرز تأثرانگیزی روبه‌رو گشت. در قرن گذشته هیچ‌کس به شیوه‌ای عامه‌فهم و به خوبی لوئیس از عقلانیت باور به خدا دفاع نکرده است. دلیل اخلاقی وی برای وجود خدا در کتاب *مسیحیت صرف*[4]، نقد وی از طبیعت‌گرایی و دفاع متناسبش از ماورای طبیعت[5] در کتاب *معجزه‌ها*[6]، و مقالهٔ ضمیمهٔ وی در مورد رنج و شر در کتاب *مسئلهٔ درد*[7]، آموزش نظام‌مندی از الاهیات طبیعی برای هزاران نفر فراهم نمود.

لوئیس تقریباً در آخر عمرش عاشق زنی امریکایی به نام جوی دیویدمن[8] شد که سال‌ها پیش از آن تا حدی از طریق آثار لوئیس به مسیحیت گرویده بود. مکاتبهٔ متعاقب آن‌ها به سفر طولانی‌مدت جوی به انگلستان انجامید که ازدواج با لوئیس را به دنبال داشت. اکثراً با این قصهٔ تلخ و شیرین آشنایند: لوئیس مدت

1. unbelief
2. existential problem of evil
3. divine intentions
4. *Mere Christianity*
5. supernatural
6. *Miracles*
7. *The Problem of Pain*
8. Joy Davidman

کمی پس از آن‌که جوی از سرطانش مطلع شده بود با وی ازدواج‌کرد. عشق آن‌ها در طول دردهای جوی و موفقیت‌های کوتاه‌مدت وی در رفع بیماری شدت یافت، اما ارتباط آن‌ها با مرگ بی‌موقع جوی بی‌رحمانه گسسته شد. لوئیس در کتاب *مشاهدهٔ رنج*[۱]، تجربهٔ شخصی خود را از رنج به گونه‌ای وجودی‌تر از آنچه قبلاً در کتاب *مسئلهٔ درد* بیان‌کرده بود منعکس می‌کند.

مدت کمی پس از مرگ جوی، کشیشی از لوئیسِ افسرده در مورد آنچه لوئیس از آن بیم داشت سؤال‌کرد، و لوئیس با بیانی کاملاً از روی ناباوری پاسخ داد: «من از آن می‌ترسم که شاید هرگز دوباره او را نبینم.» لوئیس با اسم مستعار و استفاده از حرف H برای اشاره به جوی می‌گوید:

> سال‌ها قبل، پس از مرگ دوستی، مدتی احساس بسیار پرشوری از اطمینان به حیات مستمر وی و حتی حیات افزایش‌یافتهٔ وی داشتم؛ تمنا می‌کردم حتی یک درصد از همان اطمینان دربارهٔ H به من داده شود. اما هیچ پاسخی داده نمی‌شد. فقط درِ بسته، پردهٔ آهنین، خلأ، صفر محض. من احمق بودم که برای چیزی که به دست نمی‌آید خواهش کردم. اکنون، حتی اگر آن اطمینان پیدا شود باید به آن بدگمان باشم. باید آن اطمینان را خودهیپنوتیزمی[۲] بدانم که با ادعاهای خودم ایجاد شده است.[۳]

در این جا تمامی برهان‌ها و نظریه‌های عدل الاهی، بیشتر بسان پوشالی بودند که وزش باد درد و رنج آن‌ها را با خود برد و اکنون به نظر می‌رسد در این جا واقعیت پیروزی مرگ و رنج و عذاب آن بود.

لوئیس نظریهٔ عدل الاهی‌ای عرضه‌کرده بود که هزاران نفر را متقاعد می‌کرد؛ اما وقتی با مرگ به ظاهر گزاف جوی مواجه شد این نظریه قدرت اقناع خود را از دست داد.

---

1. C. S. Lewis, 1963, *A Grief Observed*, Greenwich, Conn: Seabury Press.
از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری *Go* ارجاع داده می‌شود.

2. self-hypnosis

3. *GO*, 11.

در این میان خدا کجاست؟ این یکی از نگران‌کننده‌ترین نشانه‌هاست. وقتی شاد هستی، آن قدر شاد که احساس نیازی به او نمی‌کنی، آن‌قدر شاد که وسوسه می‌شوی ادعاهایش را در مورد خودت نوعی مزاحمت تلقی کنی، در این حالت اگر خودت را به یاد آوری و با سپاس و ستایش به سوی او بازگردی، وی با بازوان گشوده از تو استقبال خواهد کرد. یا دست‌کم به نظر می‌رسد این‌گونه باشد. اما وقتی که نیازت شدید است و کمک دیگران بی‌فایده می‌نماید، و در این حال به سوی او می‌روی چه می‌یابی؟ دری که محکم به رویت بسته است و صدای قفل کردن در و قفل بر قفل زدن. و پس از آن سکوت. ممکن است روی نیز برگردانی. هرچه طولانی‌تر به انتظار بمانی، نتیجه‌اش فقط سکوتی طولانی‌تر خواهد بود. هیچ نوری از پنجره‌ها پیدا نیست. ممکن است این خانه‌ای خالی باشد. آیا هرگز کسی در آن سکونت داشته است؟ به نظر می‌رسد روزگاری کسی در آن سکونت داشته و آن احتمال به اندازهٔ احتمال کنونی قوی است. این امر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چرا حضور وی در وقت خوشبختی ما آن‌قدر زیاد حس می‌شود که گویی حاکم خوشبختی ماست، اما در وقت گرفتاری ما این‌قدر برای کمک کردن غایب است؟[1]

لوئیس اشاره می‌کند که ما مثل مسیح رنج می‌بریم ــ «چرا تو مرا به خود وانهاده‌ای؟» ــ اما این شباهت، فهم موضوع را آسان‌تر نمی‌کند. اگر تو غیبت خدا را احساس نکرده باشی، رنج نبرده‌ای: «با من از راستی دین سخن بگو که شادمانه خواهم شنید. با من از وظیفهٔ دین بگو که از روی تسلیم گوش فرا خواهم داد. اما سخن از تسلاهای دین با من آغاز مکن که به فهم تو گمان بد خواهم برد.»[2]

برهان‌های بی‌نتیجه و نظریه‌های عدل الاهی محکمه‌پسند، مرهم التیام‌بخشی برای مسئلهٔ وجودی شر نیستند. اساساً این درد در قلب است نه در ذهن؛ این مرهم باید همهٔ وجود انسان را آرام سازد. رنج و اعتراض‌های صادقانهٔ لوئیس داروی شفابخش است. وی برای آن‌که خیر الاهی را به هماوردطلبی بکشد، به توهینی عظیم متوسل می‌شود:

1. Ibid, 9.
2. Ibid, 23.

من دیر یا زود باید با این سؤال به زبانی ساده مواجه شوم. ما به‌جز آرزوهای بی‌نتیجهٔ خود، چه دلیلی داریم که باور کنیم خدا، با هر ملاکی که داشته باشیم، «خیر» است؟ آیا تمامی بینه‌های به ظاهر موجه[۱]، دقیقاً به نقطهٔ مقابل آن اشاره نمی‌کنند؟ ما چه چیزی داریم تا در برابر آن قرار دهیم؟[۲]

آیا باور داشتن به خدایی بد عقلانی است؟ اعتقاد به خدایی که به بدی همهٔ چیزهای بد است؟ یک آزاردهندهٔ کیهانی، یک نادان بدخواه؟[۳]

تمامی این مهمل‌ها در مورد آزاردهندهٔ کیهانی، بیشتر بیان نفرت بود تا بیان اندیشه و فکر. من از ذکر این مطلب فقط لذتی به دست می‌آوردم که انسانی مضطرب ممکن است به دست آورد؛ یعنی لذت تقاص. این سخنان، سخنان واقعاً زشتی بود، نوعی بدزبانی؛ «این را به خدا گفتم که دربارهٔ او چه می‌اندیشیدم.»[۴]

این را به خدا گفتن که دربارهٔ او چه می‌اندیشی، نقطهٔ شروع درستی برای تلافی است.

سرانجام لوئیس نیز همچون ایوب از خدا شاکی می‌شود. امید ما این است که همانند ایوب، وقتی که ما صادق باشیم، خدا به ملاقات ما بیاید و ما را در مواجههٔ چهره به چهره التیام بخشد.[۵] متهم‌کنندگان دیندار ایوب یعنی «مدافعان خدا» در نهایت طرد شدند.[۶] تنها ایوب است که خدا را چهره به چهره می‌بینند. ما باید افراد را به گله و شکایت صادقانه از خدا تشویق کنیم و خشم آن‌ها را به سوی خدا سوق دهیم. اگر خدا از ما رنج بکشد ــ همان‌طور که یقیناً از مسیح رنج می‌کشد ــ آن‌گاه خشم و غضب ما برانگیخته می‌شود و در پای صلیب دفن خواهد شد. عشق خدا به ما آن‌قدر کم نیست که با رنج‌ها و خشم ما از بین برود.

---

1. prima facie
2. Ibid, 26.
3. Ibid, 27.
4. Ibid, 33.
5. Job, 42:4-5.
6. Ibid, 42:7.

کسی که عمیقاً متحمل رنج می‌شود، به نظریهٔ مرموزی دربارهٔ عدل الاهی یا رساله‌ای در مورد دفاع مبتنی بر اختیار نیاز ندارد. هیچ‌یک از نظریه‌های عدل الاهی ما، به وظیفهٔ سنگین و مذهبی تسکین بخشیدن به کسانی که سوگوارند ارتباط ندارد. با این همه ما همچون مسیح می‌توانیم همراه با چنین شخصی رنج ببریم. باید بار سنگین یکدیگر را به دوش بگیریم. این بحث را با شرح نیکولاس ولتراستورفِ فیلسوف از مرگ غم‌انگیز پسرش خاتمه می‌دهیم:

تو به کسی که در حال رنج‌کشیدن است چه می‌گویی؟ در این حالت برخی از مردم حکیمانه سخن می‌گویند. ما از چنین افرادی عمیقاً سپاسگزاریم. افراد زیادی هستند که به ما تسلا می‌دهند، اما همهٔ مردم از چنین موهبتی برخوردار نیستند. برخی از آن‌ها سخنان عجیب و نابجایی به زبان می‌آورند. حتی چنین سخنانی نیز پذیرفتنی است. سخنان تو لازم نیست حکیمانه باشد. سخنی که قلب بگوید، بهتر از کلماتی که بیان می‌شود، شنیده می‌شود. و اگر اصلاً چیزی به ذهنت نمی‌رسد که بگویی، فقط بگو: «من نمی‌توانم چیزی بگویم، اما دلم می‌خواهد بدانی که در غم تو شریکم.»

یا حتی به جای گفتنِ بهترین کلمه‌هایی که می‌تواند درد او را تسکین بخشد، فقط او را در آغوش بگیر...

اما لطفاً این را نگو که این درد تو واقعاً آن قدرها بد نیست، چرا که واقعاً بد است. مرگ وحشتناک است، شیطانی است. اگر تو فکر می‌کنی وظیفهٔ تسکین‌دهنده بودنت این است که ــ با توجه به شرایط پیش آمده ــ به من بگویی درد من واقعاً آن‌قدرها بد نیست، در غم من با من منشین بلکه در فاصله‌ای دور از من بایست. در آن‌جا دیگر هیچ کمکی نمی‌توانی بکنی. آنچه من نیاز دارم از تو بشنوم، آن است که درک کنی این رنج چقدر دردناک است. من نیاز دارم از تو بشنوم که تو در درماندگی‌ام با من شریک هستی. برای تسکین من باید به من نزدیک شوی و در مکان سوگواری‌ام کنارم بنشینی.[1]

1. Nicholas Wolterstorff, 1987, *Lament for a Son*, Grand Rapids: Eerdmans, 34.

۸. نتیجه

ما این ادعا راکه با فرض واقعیت شر باور به خدا واقعاً غیرعقلانی است، بررسی نمودیم و آن را ناکافی یافتیم. دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا برای رهایی از ادعای ناسازگاری کافی است. شخص خداباور مسیحی با توجه به تعهدش به خداباوری در وضعیت مطلوبی است. وی نباید نگران غفلت خود از نظریهٔ عدل الاهی باشد. زیرا این غفلت، ریاکارانه، سؤال‌برانگیز یا تاریک‌اندیش نیست. بلکه با باورهای خداباورانهٔ وی کاملاً سازگار است. وی بر این باور است که خدا برای تجویز شر *دلیلی قوی دارد*، هرچند او چیستی یا جزئیات آن را نداند. وی بر این باور است که خدا به منظور انکشاف متجسد[1] و رستگاری بخش خود، دلیلی قوی برای تجویز شر دارد. از نظر عقلی برعهدهٔ خداباور نیست که نظریهٔ عدل الاهی موفقیت‌آمیزی عرضه کند. شخص خداباور برای عقلانی بودن خود باید تنها به این‌که خدا دلیلی قوی برای تجویز شر دارد، باور داشته باشد. خدایی که در درد و رنج ما شریک است، غصه‌ها و کمبودهای ما را جبران و هر اشکی را پاک می‌کند، یقیناً خدای مهربانی است.

دفاع مبتنی بر اختیار متهم شده است که کارآمدی مذهبی کمی دارد، و تسلای ناچیزی برای کسانی که بدان نیاز دارند فراهم می‌سازد. در واقع، درک این‌که چگونه مقاله‌ای دربارهٔ شرارت مطلق، یا کتاب درسی مقدماتی در مورد جهان‌های ممکن می‌تواند به همه به ویژه افراد بسیار دردمند یاری رساند مشکل است. اما این‌گونه انتقادها چندان اهمیت ندارند. دفاع مبتنی بر اختیار هرگز برای هدف‌های مذهبی طراحی نشده است؛ این دفاع بدین منظور گسترش یافته است که مانع عقلانی باور به خدا یعنی مسئلهٔ قیاسی شر را برطرف سازد، نه این‌که به شخص درمانده تسلا بخشد. اما شاید نوعی

1. incarnational revelation

نظریهٔ عدل الاهی وجود داشته باشد که خود را در همسایگی دفاع مبتنی بر اختیار مخفی کرده است، و من میل دارم به رغم هشدار ایوب خطوط کلی آن را ترسیم کنم.

بسیاری استدلال کرده‌اند که خودِ اختیار، توجیهی کافی برای تجویز شر از سوی خداست. اما به نظر من چنین نیست که خیر بودن اختیار بر شرهایی که از آن ناشی می‌شود، یعنی هر نوع خشم، بدخواهی، حسادت، تحقیر، نفرت، جنگ و غیره، غالب آید. بنابراین، اختیار به تنهایی نظریهٔ عدل الاهی قابل قبولی محسوب نمی‌شود. اما خیرهایی که از طریق اختیار انسان امکان می‌یابند، می‌توانند ما را به نظریهٔ عدل الاهی مناسبی رهنمون شوند. هدف خدا از آفرینش مخلوق‌های مختار چه می‌توانست باشد؟ به طور یقین، هدف وی صرفاً این نبوده است که این مخلوق‌ها را از خیر عظیم آزادی برخوردار کرده باشد؛ به نظر من هدف خدا این بوده است که مخلوق‌های مختار بتوانند با استفاده از لطف خدا اختیارشان را در جهت رشد اخلاقی و روحانی خود ــ رشد در بستر خرد و معرفت به خدا ــ به‌کار گیرند. این رشد شخصیت، فضیلت‌هایی همچون شجاعت، مهربانی، دلسوزی، شکیبایی، خیرخواهی، ایمان و غیره را امکان‌پذیر می‌سازد. فضیلت‌های مشخص مسیحی همچون ایمان، امید و احسان نیز باید به این خوبی‌ها افزوده گردد. البته، رشد آزاد فضیلت‌ها امکان رذیلت‌ها را نیز ایجاب می‌نماید. ظاهراً خدا بر این اندیشه بود که به دست آوردن مختارانهٔ چنین خیرهایی، ارزش خطرکردن با شر اخلاقی را دارد.

این نوع نظریهٔ عدل الاهی مبتنی بر اختیار، ممکن است علاوه بر شر اخلاقی برخی شرهای فیزیکی را نیز توجیه کند. وجود خطرهای فیزیکی حقیقی، میدانی برای واکنش ایثارگرایانه یا شجاعانه فراهم می‌سازد. بلاهای طبیعی خاص، رشد و پرورش دلسوزی و بخشندگی را در میان کسانی که رنج دامنگیر آن‌ها نشده است، امکان‌پذیر می‌سازد. بخشندگی بدون نوعی از کمبود ناممکن است. در واقع، اغلب فضیلت‌هایی که به آن‌ها اشاره‌کردم، بدون شر خاصی که با

آن‌ها متناظر باشد نمی‌توانند تحقق یابند. زیرا رشد اخلاقی در خلأ اخلاقی ممکن نیست.

سخن من بدین معنا نیست که این امر تنها دلیل خدا برای تجویز شر است، چون یقیناً این دلیل کافی نیست. من نمی‌توانم تبیین کنم که چرا خدا اجازه می‌دهد کودکی که فرصت اندکی برای رشد اخلاقی و روحانی داشته یا هیچ فرصتی نداشته است، به علت‌های طبیعی بمیرد. به نظر من، رنج بردن از بیماری‌های سرطانی لاعلاج اغلب به جای آن‌که به انسان شرافت ببخشد خوارکنندهٔ وی و به دور از انسانیت[1] است، و پا را از حدودی که برای رشد اخلاقی ضروری است بسیار فراتر می‌نهد. به علاوه، در همان حال که قحطی فرصت بخشنده بودن را برای شخص بهره‌مند فراهم می‌سازد، هرگز رنج بردن کسانی را که از گرسنگی در حال مرگ هستند توجیه نمی‌کند. و در نهایت وقتی گوزنی به طور دردناک در شعلهٔ آتش جنگل می‌میرد، درحالی‌که هیچ بشری حتی از رنج او آگاه نیست، دشوار است که ببینیم کدامین خیر اخلاقی در آن زمان امکان ظهور می‌یابد. طرح نظریهٔ عدل الاهی من در توجیه چنین شرهایی به طور تأسف‌باری ناکافی است. اما چرا ما باید فکر کنیم که خدا فقط یک دلیل برای تجویز شر دارد، و یا این‌که ما باید یا می‌توانیم دلیل‌های وی را درک کنیم؟ این جاست که خداباور مسیحی باید به نظریهٔ عدل الاهی مبتنی بر صلیب[2] اعتماد کند، بدین معنا که عمل رستگاری‌بخش خدا برای ما بهترین خیرها را از راه تمامی این شرها به ارمغان می‌آورد، اگرچه ما همواره چگونگی آن را نفهمیم.[3]

در هر صورت، اتهام شخص خداناباور که باورِ خداباورانه با واقعیت شر ناسازگار است پاسخ داده شده است. دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا

1. dehumanizing
2. theodicy of the cross

۳. برای مطالعهٔ بیشتر در مورد این موضوع‌ها ←
"Evil and Christian Belief," *International Philosophical Quarterly* 29,2 (June 1989): 175-189.

برای مسئلهٔ فلسفی شر داروی خوبی است. خداباور از اتهام غیر عقلانی بودن که بر پایهٔ وجود شر استوار است رهایی یافته است. این مسئله که آیا شخص خداباور به دلیل‌های دیگر غیرعقلانی هست یا خیر، موضوع بخش بعدی کتاب است.

بخش دوم

راه عقل

فصل سوم

نامربوطی بینه‌جویی

خدا ـ فرضیه یا شخص؟

برای مثال، طوری به برهان‌های متافیزیکی برای اثبات وجود خدا (که اکنون تا حدی منسوخ گشته‌اند) نگریسته می‌شود که گویی علم به آن‌ها و اعتقاد به صدق آنها، طریقی یگانه و ضروری برای ایجاد این باور و اعتقاد است که خدا وجود دارد. چنین آموزه‌ای نظیر آن است که بگوییم غذاخوردن قبل از آن که به ویژگی‌های شیمیایی، گیاه‌شناختی و جانورشناختی غذایمان علم پیدا کنیم غیرممکن است، و لازم است تا زمانی که مطالعهٔ ما در مورد کالبدشناسی و فیزیولوژی به پایان نرسد، فرایند گوارش غذا را به تأخیر بیندازیم.

گ. و. ف. هگل

هرگز نمی‌توان منظرهٔ جهان را آن‌گونه که به تجربه آشکار می‌شود، دلیلی برای دین تلقی کرد: همواره باید به دین همچون چیزی که از منبع متفاوتی به دست آمده است اعتقاد داشت.

س. س. لوئیس

آنان که در قلبشان ایمان راسخی دارند، مسلماً درمی‌یابند که تمام وجود، چیزی جز فعل خدایی که او را می‌پرستند نیست.

دل دلیل‌های خودش را دارد که عقل آن‌ها را درنمی‌یابد.

بلز پاسکال

زن در پاسخ گفت: «اگر آن‌ها مجلس رقص را به شکل دیگری ادامه می‌دادند، من رقص را به مراتب بیشتر دوست داشتم؛ اما چیز فوق‌العاده ملال‌آوری در روند عادی چنین جلسه‌ای وجود دارد. اگر برنامهٔ امروز به جای رقصیدن گفت‌وگو باشد، به طور یقین بسیار معقول‌تر خواهد بود.»

مرد گفت: «کارولین عزیز! بسیار معقول‌تر، اما من به جرئت می‌گویم که گفت‌وگو به اندازهٔ رقصیدن صمیمانه نیست.»

جین اوستین، غرور و تعصب

۱. مقدمه

در دو فصل نخست این کتاب، در مورد عقلانیت باور دینی در خلال دلیل‌های اثبات یا رد وجود خدا بحث کردیم. این دلیل‌ها به ویژه برای کسانی که به بینه‌جویی اعتقاد دارند اهمیت دارد. بینه‌جویی که دستکم از دوران روشنگری فراگیر شده بود، بیان می‌کند که باور به خدا جز آن‌که با بینه یا دلیل تأیید شود، نامعقول است.[1] من در دو فصل نهایی این کتاب در نظر دارم تصور شخص بینه‌جو را از عقلانیت به طور انتقادی بررسی کنم، و راه‌های جایگزینی برای تفکر در مورد عقل و باور به خدا عرضه نمایم.

انتقاد شخص بینه‌جو به شدت خدشه‌دار است، نه فقط به این علت که کاذب است (که در فصل بعدی از آن بحث خواهد شد)؛ بلکه بدین علت که نامربوط است. شخص منتقد بینه‌جو فرض می‌کند که باور به خدا همچون باور داشتن به فرضیه‌ای علمی است. این فرض، نگرش ما را به عقلانیت باور دینی بد جلوه می‌دهد. در واقعیت، تمثیل دیگری مناسب‌تر است: باور به خدا بیشتر شبیه به این باور است که اشخاص دارای ذهن هستند. اکنون ببینیم اگر این تمثیلِ مناسب‌تر را پی‌گیری کنیم، نظرمان دربارهٔ عقلانیتِ باور به خدا چه تغییری خواهد کرد.

من این بحث را با استدلال‌های یکی از مدافعان تأثیرگذار انتقاد شخص بینه‌جو، و. ک. کلیفورد، ریاضیدان و فیزیکدان انگلیسی قرن نوزدهم (۱۸۴۵ ـ ۱۸۷۹) آغاز می‌کنم. سپس به استدلال‌های دو تن از مهم‌ترین منتقدان اولیهٔ بینه‌جویی، ویلیام جیمز (۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۰)، فیلسوف عمل‌گرا[2] و روان‌شناس امریکایی و س. س. لوئیس (۱۸۹۸ ـ ۱۹۶۳) خواهم پرداخت. در نهایت بحث آلوین پلانتینگا را دربارهٔ خدا و ذهن‌های دیگر از نظر خواهم گذراند.

---

۱. منظور من از «بینه» (evidence) در این جا بینهٔ گزاره‌ای از نوعی است که در برهان‌ها یا دلیل‌های اثبات خداباوری یافت می‌شود. بینه‌جویان جدید علاقهٔ کمی به بینهٔ غیر گزاره‌ای یا تجربی از خود نشان داده‌اند. هدف این کتاب رد این ادعاست که خداباوری برای حمایت از عقلانیت خود نیازمند بینهٔ گزاره‌ای است.

2. pragmatist philosopher

۲. و. ک. کلیفورد: اخلاقِ باور

مقالهٔ «اخلاقِ باور»[1] اثر و. ک. کلیفورد[2] نقطهٔ اوج آرمان روشنگری دربارهٔ برتری عقل و نیز دفاع از نظر تاریخی تأثیرگذار از انتقاد بینه‌جو به شمار می‌آید. وی نظریه‌ای را در مورد اخلاق باور گسترش داد: در میان وظیفه‌های عقلانی ما این وظیفه وجود دارد که تنها بر اساس بینهٔ کافی باوری را بپذیریم. این وظیفه همچون نوعی از وظیفه‌های اخلاقی تفسیر می‌شود. مقالهٔ اخلاق باور که در سال ۱۸۷۹ منتشر شد، با تمثیل ساده‌ای از صاحب کشتی‌ای که کشتی مسافری‌اش را به دریا می‌فرستد آغاز می‌شود:

> او می‌دانست که کشتی‌اش کهنه بود و از ابتدا هم خوب ساخته نشده بود؛ می‌دانست که این کشتی دریاها و سرزمین‌های بسیاری را پیموده و غالباً نیاز به تعمیر داشته است. شک و تردیدهای وی حاکی از این بود که ممکن است این کشتی دیگر قابلیت سفر در دریا را نداشته باشد. این تردیدها ذهن او را به خود مشغول می‌کرد و وی را اندوهگین می‌ساخت. او به این فکر می‌کرد که شاید لازم باشد کل کشتی را سرویس و تعمیر نماید، حتی اگر این کار هزینهٔ سنگینی را بر وی تحمیل کند. اما پیش از آن‌که کشتی به راه بیفتد، موفق شد بر این فکرهای ناراحت‌کننده غالب آید. با خود گفت که این کشتی از سفرهای دریایی فراوانی به سلامت بازگشته و از طوفان‌های بسیاری جان سالم به در برده است. از این رو تصور این‌که از این سفر نیز سالم به وطن باز نگردد، بیهوده بود. وی به مشیت[3] الاهی اعتماد کرد، مشیتی که معمولاً از خانواده‌های محنت‌زده‌ای که از سر درماندگی سرزمین اجدادی خود را برای یافتن وضعی بهتر در مکانی دیگر ترک می‌کنند محافظت می‌کند. وی تمامی بدبینی‌های نامنصفانه را در مورد صداقت سازندگان و پیمانکاران کشتی از

1. "The Ethics of Belief"

2. W. K. Clifford, 1886, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co., 339-363.

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری ***EB*** ارجاع داده می‌شود.

3. providence

سرش بیرون کرد. بدین ترتیب، اعتقادی خالصانه و امیدبخش حاصل کرد که کشتی وی کاملاً امن و شایستهٔ سفر در دریاست. وی حرکت کشتی‌اش را با قلبی روشن و آرزوهایی نیک برای موفقیت غربت‌گزیدگانی که قرار بود در سفر به مقصد جدید و غریبی بروند نظاره کرد؛ و پول بیمهٔ کشتی را زمانی دریافت کرد که کشتی در وسط اقیانوس غرق شد و دیگر از آن صدایی برنخاست.[1]

کلیفورد از این داستان جالب چه درس‌هایی می‌گیرد؟ اگرچه صاحب کشتی صادقانه باور داشت که کشتی قابلیت سفر در دریا را دارد، با وجود این به علت مرگ مسافران گناهکار است.

از دیدگاه کلیفورد، نکتهٔ ضروری خود باور نیست؛ بلکه این است که باور چگونه به دست *می‌آید*. صاحب کشتی باور خود را که کشتی قابلیت سیر در دریا را دارد نه از راه توجه دقیق به بینه‌ها که بینه برخلاف آن بود)، بلکه از راه سرکوب کردن بینه و تردیدهایش به دست آورده بود. خلوص وی در باورش ربطی به درستی یا نادرستی باورش نداشت، زیرا بینه او را از حق باور داشتن به قابلیت سفر دریایی کشتی‌اش منع می‌کرد. وی می‌بایست این باور را از روی تحقیقِ صبورانه به دست می‌آورد نه از روی تن‌دادنِ خودخواهانه به امیال خود. سرکوب عمدی بینه و تردیدهایش، مسئولیت کامل مرگ مسافران کشتی را به گردن او می‌نهد.

حتی با فرض آن‌که کشتی قابلیت سفر دریایی را داشت و این سفر را با امنیت کامل به پایان می‌برد، باز هم صاحب کشتی به دلیل غیرعقلانی بودن گناهکار بود، زیرا واقعاً از کسب اطلاع اجتناب ورزیده بود. از این رو، درستی یا نادرستی باورها تنها ملاک باورهای صادق نیست؛ بلکه آنچه باید ارزیابی شود منشأ باور[2] است: «مسئلهٔ درست یا نادرست بودن با منشأ باور وی سروکار دارد نه با محتوای آن؛ با این‌که وی چگونه به این باور رسیده است سروکار دارد نه با این‌که باور چه بوده است؛ با این‌که آیا وی حق داشت بینه‌ای را که پیش رویش

1. *EB*, 338.

2. origin of the belief

بود باور کند سروکار دارد، نه با این‌که آیا این باور صادق از آب درآمده است یا کاذب.»[1]

کلیفورد ادعای خود را که لازم است همواره باورها با بینه متناسب باشند، از طریق اشاره به ارتباط بین باور و عمل تقویت می‌کند. همهٔ باورها بر عمل تأثیر می‌گذارند. زیرا باورهایی که با بینه‌ای کافی تأیید نشوند ممکن است نتیجه‌های هولناکی به بار آورند. ما موظف هستیم از چنین باورهایی اجتناب ورزیم. اما ممکن است کسی اعتراض کند که شاید بتوان برخی از باورها را به این دلیل که اهمیت ندارند و در عمل‌های ما بی‌تأثیر هستند، بی‌اعتنا به بینه به دست آورد. این باورکه زمین چمنِ متعلق به من دارای چمن‌های یکدستی است، یقیناً تأثیر اندکی بر عمل‌های من دارد (اگرچه باور داشتن به این‌که چمن‌ها بسیار بلند یا بسیار زیادند، ممکن است بر نحوهٔ‌کار ماشین چمن‌زنی من تأثیر داشته باشد)، و لازم است بی‌آن‌که به اندازه‌گیری دقیق سرِ همهٔ چمن‌ها بپردازم مجاز باشم بر همان باور باقی بمانم. اما کلیفورد این اعتراض را رد می‌کند:

> هر باور واقعی اگر چه ممکن است بی‌اهمیت و نامربوط به نظر برسد، هیچ‌گاه واقعاً بی‌اهمیت نیست؛ بلکه ما را برای دریافت چیزی بیش از خود آماده می‌سازد. باورهای سابق ما را که نظیر آن هستند تقویت می‌کند، باورهای دیگر را تضعیف می‌نماید؛ و بسیار آهسته در نهفته‌ترین افکار ما رشته‌ای پنهان را می‌تند که ممکن است روزی به عمل آشکاری منجر شود، و اثرش را برای همیشه در شخصیت ما بر جای گذارد.[2]

حتی لازم است باورهای به ظاهر بی‌اهمیت[3] تنها با توجه دقیق به بینه پذیرفته یا رد شوند.

اما یقیناً ممکن است فرد دوباره اعتراض کند که برخی از باورهای انسان خصوصی‌اند، و می‌توان آن‌ها را از نظام کلیفوردی که عبارت از عمل سخت و موشکافانه بر روی بینه است مستثناکرد. باز، کلیفورد استدلال می‌کند که هیچ

1. Ibid, 340.
2. Ibid, 342.
3. apparently insignificant beliefs

باوری خصوصی نیست؛ بلکه هر باوری بخشی از سرمایهٔ عمومی است. کلیفورد به روش جالب و مبالغه‌آمیز خودش این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

> کلمه‌های ما، عبارت‌های ما، صورت‌ها، روندها و طرز تفکر ما دارایی عمومی به شمار می‌آیند و از عصری به عصر دیگر ساخته می‌شوند و کامل می‌گردند. میراثی که هر نسل آن را همچون ودیعه‌ای گرانبها و امانتی مقدس به ارث می‌برد تا آن را به دست نسل بعدی برساند؛ میراثی است با نشانه‌های آشکارِ عمل مناسب خود که نه تنها بی‌تغییر نمی‌ماند، بلکه وسعت می‌یابد و خلوص پیدا می‌کند. در این میراث، چه خوب و چه بد، باور هر انسانی که با همنوعان خود سخن می‌گوید شنیده می‌شود. این‌که ما در آفرینش جهانی که نسل آینده در آن زندگی خواهد کرد سهم داریم، امتیازی عظیم و مسئولیتی دهشتناک است.[1]

کلیفورد معتقد است که بخشی از میراث باور ما عبارت از تمایل به آزمایش یا خودداری از آزمایش باورها از طریق بررسی بینه است. اگر بی‌آن‌که بینه را دقیقاً بررسی کنیم، باورهای به ظاهر بی‌اهمیت یا خصوصی را بپذیریم، ممکن است ساده‌لوحی فزاینده‌ای را به نسل‌های بعدی انتقال دهیم. ممکن است باورهای خودِ ما پیامدهای وخیمی نداشته باشند، اما ممکن است نوادگان ما با همین ساده‌لوحی فزاینده به پذیرش پیاپی باورهایی مهم‌تر بر اساس بینهٔ ناکافی متمایل شوند. سرانجام، این باورها به عمل‌هایی منجر خواهند شد که ممکن است پیامدهای وخیمی به دنبال داشته باشند.

با توجه به این ارتباط عمیق میان باور و عمل، کلیفورد از *اخلاقِ باور* دفاع می‌کند. درست همان‌طور که ما در مورد *عمل‌های* خود وظیفه‌هایی داریم، به همین ترتیب در مورد *باورهایمان* نیز وظیفه‌هایی داریم. باورهای ما از ویژگی درست یا نادرست برخوردارند؛ باورهای ما، همچون عمل‌های ما، تحت تأثیر مجموعه‌ای از وظیفه‌ها هستند. البته ممکن است این وظیفه‌ها نقض شوند، درست همان‌طور که ممکن است کسی هر وظیفهٔ دیگر خود را نقض کند. اما ما باید همان‌طور که از قاتل یا زناکار نفرت داریم، از نقض وظیفه‌هایمان در مورد

---

1. Ibid, 342-343.

باورهایمان بیزار باشیم. به فحوای عیب‌جویانه و تقریباً پرهیزکارانهٔ کلیفورد که مبتنی بر *کتابِ مقدس* است توجه کنید:

آسیبی که از ساده‌لوحی به انسان می‌رسد، منحصر به پرورش شخصیت ساده‌لوحانه در دیگران و تأیید باورهای کاذب نیست. بی‌دقتی همیشگی در مورد آنچه خود به آن باور دارم، به بی‌دقتی همیشگی دیگران در مورد صدق آنچه به من می‌گویند منتهی می‌گردد. فقط اگر انسان به صدق در ذهن خود و در ذهن دیگران ارج بنهد، می‌تواند از آن با دیگری سخن گوید. اما زمانی که من به صدق در ذهن خودم بی‌اعتنا باشم، زمانی که به چیزهایی باور داشته باشم چون دلم می‌خواهد یا برای این که آرامش‌بخش و دل‌انگیز است، چگونه ممکن است دوستم به آن‌ها ارج بنهد؟ آیا زمانی که هیچ صلحی وجود ندارد، او باید بر سر من فریاد بکشد: «صلح»؟ من با چنین روندی خود را با فضایی مملو از دروغ و فریب احاطه خواهم کرد و به زندگی در همین فضا ناگزیر خواهم بود. ممکن است از این که من اطرافیانم را برای فریب دادن آماده ساخته‌ام، اگرچه برای خودم که از تخیل‌های شیرین و دروغ‌های دوست‌داشتنی قصری رؤیایی ساخته‌ام چندان اهمیت نداشته باشد؛ اما برای بشر اهمیت فراوانی دارد. انسان ساده‌لوح پدر دروغگویی و فریبکاری است؛ وی در آغوش خانوادهٔ دروغگو و فریبکار زندگی می‌کند و اگر درست مثل آن‌ها شود جای شگفتی نیست. وظیفه‌های ما چنان با یکدیگر پیوند دارند که هر کس باید کل قانون را رعایت کند، و اگر در یک مورد تخطی نماید، در برابر همهٔ آن مقصر خواهد بود.[۱]

به خاطر آسیبی که از سر ساده‌لوحی پدید می‌آید، وظیفه‌هایی که بر باورهای ما حاکمند، به نوعی از وظیفه‌های عام اخلاقی ما هستند. وظیفهٔ ما در مورد باور چیست؟ وظیفهٔ ما چیزی است که من آن را **دستورالعمل کلیفورد**[۲] می‌نامم: «*خلاصه آن است که: باور داشتن به چیزی بر اساس بینهٔ ناکافی، همیشه، همه جا و برای همه کس اشتباه است.*»[۳]

1. Ibid, 345-346.
2. Clifford's Maxim
3. Ibid, 346.

اگر فردی دستورالعمل کلیفورد را نقض کند در قبال انسانیت گناهکار خواهد بود؛ زیرا بی‌اعتنا به وظیفه‌هایش با انسان رفتار کرده است. از آن جا که انسان به اجتناب از چنین خطاهایی ملزم است، باید تمام باورهایش را در محکمهٔ عقل بیازماید. هرگز نباید تردیدها را سرکوب کرد مگر این‌که بینه حکم کند. اگر کسی بینهٔ کافی برای باورهایش نداشته باشد، باید از تعهد به آن امتناع ورزد. چنانچه فردی برای تأمل در مورد بینه و توجه به دلیل‌های اثبات یا رد فرصت نداشته باشد، در این صورت کلیفورد می‌گوید «وی نباید فرصتی برای باورکردن داشته باشد.»[۱]

در آن زمان مفهوم‌های دستورالعمل کلیفورد در مورد باور دینی امری واضح تلقی می‌شد، و از آن زمان شرح‌های زیادی در مورد آن داده شده است.[۲] استدلال کلیفورد آشکارا تأیید جدی بینه‌جویی است: باور به خدا بدون بینهٔ کافی یا دلیل، نامعقول یا غیرمنطقی است. به علاوه، وی این را نیز تأکید می‌کرد که بینهٔ کافی یا دلیلی که باور به خدا را تأیید کند وجود ندارد. رأی کلیفورد در مورد عقلانیت باور دینی در صورت نبودِ بینه روشن است: انسان باید از باور به خدا خودداری نماید. می‌توان بینه‌جویی کلیفورد را تأیید لاادری‌گرایی به عنوان تنها موضع از نظر عقلی قابل توجهی[۳] که می‌توان در مورد باور به خدا اتخاذ کرد تلقی نمود، و موضعی غیر از این را به معنای نقض وظیفه‌های انسان در قبال انسانیت دانست.

۳. ویلیام جیمز: ارادهٔ باور کردن

اولین و قوی‌ترین منتقد کلیفورد، ویلیام جیمز، فیلسوف امریکایی بود. جیمز به

---

1. Ibid, 347.

۲. برای مثال ← بحث‌های مایکل اسکریون و آنتونی فلو در:
"Reason and Belief in God" in Plantinga and Wolterstorff(eds.), 1983, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 24-39.

3. intellectually respectable

درستی توجه داشت که در روزگار وی متعهد بودن به بینه‌جویی محض کلیفوردی، برای باور دینی زیان‌آور است. فلسفهٔ تجربه‌گرای خود او، تا حدی، در دفاع از باور دینی در برابر تأثیر زیان‌آور عصر روشنگری بسط یافت. وی در پی آن بود که ذهنِ لاادری‌گرای مدرن را به سوی *تمام* چیزهای تجربی بگشاید، انسان باید نه تنها تجربهٔ حسی[1] بلکه تجربهٔ خدا[2] را نیز تصدیق نماید. جیمز با ارزیابی رایج دلیل‌های خداباوری مبنی بر این‌که آن‌ها برای حل و فصل عقلانیت باور دینی ناکافی‌اند موافق بود. از این رو، ناگزیر بود برای دفاع از عقلانیت باور دینی، دستورالعمل کلیفورد را که در صورت نبودِ چنین بینه‌ای مانع از باورکردن به شیوه‌ای عقلانی می‌شود رد کند. بنابراین، هدف جیمز در دفاع محکم و کلاسیک خود از باور دینی در مقالهٔ «ارادهٔ باورکردن»[3]، شخص کلیفورد است که جیمز او را «*کودک دوست‌داشتنی و سرکش قرن نوزدهم*» می‌نامید.

دستورالعمل کلیفورد بیان‌کنندهٔ این است که باور داشتن به هر چیزی بدون بینهٔ کافی اشتباه است. اگر از دستورالعمل کلیفورد به صورت تمام و کمال تبعیت کنیم، ممکن است خیال کنیم که مجموعهٔ باورهایمان در واقع ساده و ابتدایی هستند. ما ناچار خواهیم بود از تمام باورهایی که بینهٔ آن‌ها کمتر از حد کافی است، که در مورد اغلب ما شامل بسیاری از باورها خواهد بود، دست بکشیم. راهبرد جیمز آن است که نارسایی‌های تبیین کلیفورد را از ماهیت باور برملا سازد و معیار مناسب‌تری عرضه کند که با آن فرضیهٔ دینی[4] به طور پسندیده‌ای پیش رود.

جیمز مقاله‌اش را با بحث در مورد تخییرها، یعنی تصمیم‌گیری بین دو فرضیه، آغاز می‌کند. فرضیه ممکن است ۱ زنده یا مرده، ۲ اجتناب‌ناپذیر یا اجتناب‌پذیر و ۳ خطیر یا بی‌اهمیت باشد. **فرضیهٔ زنده**[5] باید *برای کسانی که عرضه می‌شود نوعی جاذبه داشته باشد*. این فرضیه باید یک امکان حقیقی تلقی

1. sensory experience
2. experience of the divine
3. William James, 1956, *The Will to Believe*, New York: Dover, 1-31.
از این به بعد به این اثر با علامت اختصاری ***WTB*** ارجاع داده می‌شود.
4. religious hypothesis
5. living hypothesis

گردد و جرقه‌ای در ذهن انسان ایجاد کند. فرضیه‌های زنده و مرده تحت‌تأثیر پیش‌زمینه‌های فرهنگی انسان هستند. اگر شما یکی از طرفداران پرشور موسیقی کلاسیک باشید که در اواسط دههٔ چهل در سنین کودکی بودید، هیچ جاذبه‌ای در این فرضیه نخواهید یافت که بیتل‌ها[1] بهترین گروه موسیقی راک اَند رُل[2] در همهٔ دوران‌ها هستند. برای شما تخییر در پذیرفتن این فرضیه زنده نیست. به همین ترتیب، نوجوان عادی امروز قادر نخواهد بود که در خود اشتیاق زیادی به این بحث ایجاد کند که موتسارت[3] آهنگسازی چیره‌تر از بتهوون بود. برای وی نیز تخییر در پذیرفتن این فرضیه زنده نیست. مثالِ جیمز برای فرضیهٔ مرده[4]، باور داشتن به [حضرت] مهدی است که ممکن است برای عرب [مسلمان] نوعی جاذبه داشته باشد و برای او فرضیه‌ای زنده باشد. به توصیف پویای جیمز از فرضیهٔ مرده توجه کنید: «اگر از شما بخواهم که به [حضرت] مهدی ایمان بیاورید، این مفهوم هیچ ارتباط مهیجی با طبیعت شما برقرار نمی‌کند، یعنی اصلاً به هیچ اعتباری برای شما جذاب نمی‌گردد. این باور به منزلهٔ یک فرضیه کاملاً مرده است.»[5] از سوی دیگر، برای اغلب متفکران غربی، باور داشتن به این‌که عیسی مسیح پسر خداست یک تخییر زنده است (گرچه بسیاری آن را رد می‌کنند).

جیمز می‌گوید، مرده یا زنده بودن یک فرضیه با ارادهٔ فرد به عمل سنجیده می‌شود. از نظر جیمز نیز همچون کلیفورد، باور و عمل عمیقاً با یکدیگر مرتبطند، اما این معنا از نظر جیمز، آن چنان که خواهیم دید، کاملاً متفاوت از معنای مورد نظر کلیفورد است. تخییر زنده تخییری است که در آن هر دو فرضیه زنده باشند. تخییر در باور داشتن به این‌که [حضرت] مهدی، تجسم خدا هست یا نیست، برای اغلب ما تخییری زنده نیست. اما «لاادری‌گرا یا مسیحی بودن» یقیناً برای اغلب ما در جهان غرب تخییری زنده است. تخییر در لاادری‌گرایی و باور مسیحی برای ما زنده است، زیرا خود این فرضیه‌ها هر دو زنده‌اند.

---

1. Beatles
2. rock and roll
3. Mozart
4. dead hypothesis
5. *WTB*, 2.

دوم آن‌که اگر *اجتناب از تأیید یکی از فرضیه‌های مورد نظر ممکن نباشد*، آن تخییر تخییری **اجتناب‌ناپذیر**[1] خواهد بود. اما تخییر اجتناب‌پذیر[2] تخییری است که انسان در آن مجبور نیست حتماً یکی از فرضیه‌ها را انتخاب کند. مثال جیمز برای تخییر اجتناب‌پذیر عبارتست از تخییر در بیرون رفتن همراه با چتر و یا بدون چتر. می‌توان از هر دو فرضیه اجتناب کرد، یعنی اصلاً بیرون نرفت. همچنین می‌توان از این دو فرضیه که «یا بیتل‌ها بهترین گروه است یا تاکینگ هِدز[3]»، بدون گرایش به هیچ‌کدام اجتناب کرد (ممکن است کسی گروه سومی را تأیید کند و یا بر این عقیده باشد که تمام گروه‌های راک نفرت‌انگیزند). این مثال جیمز که «نظریهٔ مرا یا صادق بدان و یا کاذب»، تخییری اجتناب‌پذیر است؛ زیرا کسی می‌تواند به سادگی از قضاوت دربارهٔ این نظریه خودداری کند. اگر قضیهٔ فوق را اندکی متفاوت بیان کنیم، تخییر اجتناب‌ناپذیری به دست خواهیم آورد: قضیهٔ «نظریهٔ مرا به منزلهٔ نظریه‌ای صادق یا تأیید کن و یا تأیید نکن» را در نظر بگیرید. در این جا هیچ امکانی برای خروج از این تخییر وجود ندارد. می‌توانیم برای بحث از عقلانیت باور دینی، تخییر «یا خداباور باش یا غیر خداباور» را تخییری اجتناب‌ناپذیر تلقی کنیم. انسان باید به یکی از این دو گزینه معتقد شود.

سوم آن‌که تخییری **خطیر**[4] خواهد بود که *اهمیت طرفین آن زیاد باشد، و فرصتی را که تنها یک بار در زندگی اتفاق می‌افتد برای فرد فراهم آورد*. اما اگر اهمیت طرفین آن ناچیز باشد و فرصت به سهولت و به طور مکرر در دست باشد، این تخییر بی‌اهمیت[5] خواهد بود. مثال جیمز برای تخییر خطیر عبارتست از فرصت رفتن به قطب شمال که ممکن است در تمام عمر دیگر هیچ‌وقت چنین شانسی به انسان رو نکند، و به قول جیمز با این تخییر به انسان پیشنهاد می‌شود که «به نوعی از جاودانگی در قطب شمال» دست یابد. اما اگر تخییر بی‌نظیر نباشد و اهمیت طرفین آن ناچیز باشد، در این صورت این تخییر بی‌اهمیت خواهد بود. مثال‌های جیمز برای تخییرهای بی‌اهمیت، تخییرهایی است که در علم وجود

---

1. forced option
2. avoidable option
3. Talking Heads
4. momentous option
5. trivial option

دارد. این‌که آیا مرکز جهان خورشید است یا زمین کاملاً بی‌اهمیت است (البته این تخییر در حکم تخییری علمی یا دینی می‌تواند پیامدهای مهمی داشته باشد)، یا این‌که آیا سیارهٔ مشتری دارای هفت ماه است یا خیر، و آیا بیش از هشت نوع ذره‌های زیر اتمی وجود دارد یا خیر و غیره.

جیمز با فرض این مطالب، تمایز دیگری را مطرح می‌کند که مابقی استدلالش بر اساس آن پیش می‌رود. *تخییر واقعی*[1] تخییری است که *زنده*، *اجتناب‌ناپذیر* و *خطیر* باشد. اکنون اجازه دهید به اصل مقالهٔ جیمز نظر کنیم. وی از آنچه من آن را **نظریهٔ جیمز** می‌نامم این گونه دفاع می‌کند:

> هرگاه تخییری واقعی پیش روی ما باشد که نظر به ماهیت آن نتوان با دلیل‌های عقلانی[2] گزینه‌ای را انتخاب نمود، نه تنها از نظر قانونی ممکن است بلکه باید طبع شورمند ما گزینه‌ای را در بین قضیه‌ها انتخاب کند. زیرا در چنین شرایطی گفتنِ این‌که: «انتخاب نکن بلکه این سؤال را بدون پاسخ رها کن»، خود تصمیمی شورمندانه ــ دقیقاً شبیه انتخاب آری یا نه ــ و همراه با همان خطر از دست دادن حقیقت است.[3]

نظریهٔ جیمز دفاع از این عقیده است که ممکن است انسان این حق تام را داشته باشد که با نبود بینهٔ *کافی* باور پیدا کند.[4]

اکنون می‌توان به شرح نظریهٔ جیمز پرداخت. در وهلهٔ اول توجه داشته باشید که نظریهٔ جیمز در مورد تمامی باورها به‌کار نمی‌رود. انسان حق ندارد دربارهٔ هر باوری انتخابی شورمندانه داشته باشد؛ بلکه جیمز این حق را تنها به *تخییرهای واقعی* منحصر می‌کند: تخییرهایی که زنده، اجتناب‌ناپذیر و خطیرند. اگر تخییری تخییر واقعی نباشد، انسان ملزم نیست نظریهٔ جیمز را به‌کار بندد. بهترین مثال برای تخییرهای غیر واقعی، تصمیم‌گیری در مسئله‌های علمی است

1. genuine option
2. intellectual grounds
3. Ibid, 11.
۴. وی در اثر خود، پراگماتیسم (*Pragmatism*)، بیان می‌کند که می‌بایست عنوان این مقاله را «حقِ باورداشتن» می‌گذاشت.

که تخییر در آن اجتناب‌ناپذیر نیست؛ چون ممکن است انسان به مدت نامحدودی از داوری در مورد آن امتناع ورزد. به علاوه، چنین تخییری خطیر نیز نیست، یعنی انسان می‌تواند بی‌آن‌که مجازات شود از داوری دربارهٔ آن سر باز زند (همان‌طور که اشاره کرده‌ایم، این‌که آیا نظریهٔ تکنونیک صفحه‌ای در زمین‌شناسی در مورد جابه‌جایی قاره‌ای صادق است یا خیر و یا این‌که زاویهٔ تابش پرتو نور با زاویهٔ انعکاس برابر است یا خیر و غیره، تفاوت چندانی ندارد). همان گونه که جیمز می‌گوید:

> در جایی که تخییر در از دست دادن حقیقت و به دست آوردن آن خطیر نباشد، می‌توان شانس به دست آوردن حقیقت را از دست داد؛ و به هر حال خود را با تصمیم نگرفتن تا وقت آشکار شدن بینهٔ عینی[1] از باور داشتن به امر کاذب مصون داشت. تقریباً همیشه در پرسش‌های علمی این گونه است، و حتی به طور کلی در امور بشری به ندرت نیاز به عمل کردن آن‌قدر ضروری می‌شود که عمل کردن طبق باور کاذب بهتر از باور نداشتن باشد... از این رو، اگر چنان است که ما باید از اشتباه‌ها بپرهیزیم، رویکرد شکاکانهٔ معتدل[2] رویکرد کاملاً خردمندانه‌ای خواهد بود.[3]

بنابراین، باید در مسئله‌های علمی و نظیر آن یعنی در تخییرهای غیر واقعی، دستورالعمل کلیفورد و تناسب باور با بینه را به کار گرفت. اگر بینهٔ کافی وجود نداشته باشد، باید در تخییرهای غیر واقعی از باور خودداری ورزید. ممکن است بینش جیمز چنین باشد که دستورالعمل کلیفورد در آزمایشگاه‌های دانشمندان کاملاً خوب عمل کند و دانشمندان باید از آن پیروی کنند، اما این شعار دربارهٔ سایر باورها حقیرانه شکست می‌خورد. دانشمند *از آن جهت که* دانشمند است باید دستورالعمل کلیفورد را به کار گیرد. اما یقیناً این اغراق و زیاده‌روی است. از نظر جیمز، این ادعا مثل آن است که فرض کنیم دانشمند *از آن جهت که* دانشمند است، هرگز به تحصیل حقیقت علاقه‌مند نیست، بلکه صرفاً به اجتناب از اشتباه

1. objective evidence
2. attitude of sceptical balance
3. Ibid, 19-20

علاقه دارد! باور داشتن به این‌که دانشمندان *از آن جهت که* دانشمندند، هرگز در مورد باورها فراتر از بینهٔ فعلاً در دسترس خطر نمی‌کنند دشوار است. معمولاً دانشمندان در طول دوران پژوهش یا فعالیت در مورد باورهایی که می‌دانند با بینهٔ موجود قابل تأیید نیستند خطر می‌کنند.

از این گذشته، توجه به این نکته اهمیت دارد که نظریهٔ جیمز در مورد هر تخییر واقعی نیز قابل اطلاق نیست. جیمز حق تخییر شورمندانه را به آن تخییرهای واقعی محدود می‌کند که با *دلیل‌های عقلانی نمی‌توان در مورد آن تصمیم* گرفت. احتمالاً جیمز بر این باور است که اگر بتوان در تخییری واقعی با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت، باید فرضیه‌ای را پذیرفت که بینه یا دلیل آن را بهتر تأیید می‌کند. مثلاً اگر دلیل جهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا درست باشد، انسان بایستی با بینه موافقت کند و باور داشتن به وجود خدا وظیفهٔ عقلانی وی خواهد بود. یا اگر دلیل از راه شر درست باشد، انسان مجبور خواهد بود از این بینه پیروی نماید؛ و ملاحظه‌های عقلانی[1]، او را به عدم باور به خدا ملزم می‌کند. اما جیمز بر این باور است که برهان‌های خداباوری و نیز برهان‌های نقض خداباوری ناکافی‌اند، و از این رو با دلیل‌های عقلانی نمی‌توان در مورد عقلانیت وجود خدا تصمیم گرفت.

جیمز بر آن است که اگر تخییری واقعی وجود داشته باشد که با دلیل‌های عقلانی نتوان در مورد آن تصمیم گرفت، از نظر قانونی ممکن است ــ در واقع ضرورت دارد ــ که طبع شورمند انسان در مورد آن تصمیم بگیرد. مجدداً توجه به این نکته اهمیت دارد که جیمز صرفاً تخییرهای واقعی را در نظر دارد؛ اگر تخییرِ واقعی اجتناب‌ناپذیر باشد، *باید* در مورد آن تصمیم گرفت و جز آن راهی ندارد. با این فرض که انسان *مجبور است* تصمیم بگیرد و نمی‌توان با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت، پس چگونه می‌توان تصمیم گرفت؟ جیمز می‌گوید این تخییر تخییری شورمندانه خواهد بود؛ به علاوه، انسان در این مورد این حق را دارد •که تخییری شورمندانه انجام دهد. از چه راه دیگری می‌توان

1. rational considerations

تصمیم گرفت؟ یقیناً جیمز در این جا اصل «باید مستلزم می‌تواند است» را به‌کار می‌گیرد. انسان در مورد آنچه نمی‌تواند انجام دهد وظیفه‌ای ندارد. از آن جا که انسان نمی‌تواند دستورالعمل کلیفورد را در مورد تخییری واقعی که تصمیم گرفتن در مورد آن با دلیل‌های عقلانی میسر نیست اجرا کند، بدین ترتیب به اجرای دستورالعمل کلیفورد ملزم نخواهد بود. به علاوه، بهترین کاری که در این مورد می‌توان با باورهای خود انجام داد، التزام به اموری غیر از دلیل و بینه است. از این رو، التزام انسان به ملاحظه‌های پرشور کاملاً در قلمرو حقوق عقلانی [1] اوست.

راهبرد بدیع جیمز در این مسئله این است که نشان دهد خودِ کلیفورد نادانسته انتخابی شورمندانه‌کرده است. جیمز تشخیص می‌دهد که دو راه ممکن برای دست یافتن به حقیقت و اجتناب از خطا وجود دارد. راه نخست که راه مورد ترجیح جیمز است، عبارتست از «به دنبال حقیقت رفتن در مرتبهٔ نخست و اجتناب از خطا در مرتبهٔ دوم.» [2] راه دوم، راه کلیفورد، عبارتست از: اجتناب از خطا در مرتبهٔ نخست و دستیابی به حقیقت در مرتبهٔ دوم. مخالفت جیمز با کلیفورد آشکار است:

> توصیهٔ کلیفورد... شبیه توصیهٔ ژنرالی است که به سربازانش اطلاع می‌دهد وارد نشدن در صحنهٔ نبرد و درگیری از احتمال خطر یک جراحت جزئی بهتر است. بر این اساس نه غلبه بر دشمنان حاصل می‌شود و نه سلطه بر طبیعت. یقیناً خطاهای ما خطاهایی بسیار جدی و خطیر نیستند. در جهانی که مطمئنیم به رغم تمامی احتیاط‌ها باز هم مرتکب چنین خطاهایی می‌شویم، به نظر می‌رسد نوعی سبکبالی روح مفیدتر از نگرانی فراوان از ارتکاب به خطاست. [3]

اگر کسی به طور جدی دستورالعمل کلیفورد را دنبال کند و تنها آن باورهایی را

1. intellectual rights
2. *WTB*, 18.
3. Ibid, 19.

بپذیرد که بینه‌ای قوی[1] برای آن‌ها دارد، در این صورت باورهای بسیار اندکی خواهد داشت. کلیفورد از دستیابی به باورهای کاذب بیش از اندازه هراس دارد. اگر فردی به دستورالعمل کلیفورد عمل نماید و آنچنان که کلیفورد امر می‌کند توجه سختگیرانه‌ای به بینه و دلیل مبذول دارد، به سختی باور پیدا خواهدکرد. در صورتی که انسان موفق شود از باورهای کاذب اجتناب کند، باورهای صادق بسیار اندکی خواهد داشت. از سوی دیگر، اگر کسی از نظریهٔ جیمز پیروی نکند و در برخی موردها باورها را با نبودِ بینه بپذیرد، باورهای بسیار بیشتری از باورهای کلیفورد خواهد داشت. شخص طرفدار جیمز[2] در مقایسه با شخص طرفدار کلیفورد[3] از مزیت‌های باور داشتن و عمل‌کردن به باورهای صادق بسیار بیشتری برخوردار خواهد بود. اما بهایی وجود دارد که باید پرداخته شود: شخص طرفدار جیمز ممکن است باورهای کاذب زیادی را بپذیرد.

بینش تعیین‌کنندهٔ جیمز این است که شخص طرفدار کلیفورد درست مانند شخص معتقد به خدا، انتخاب شورمندانه‌ای انجام داده است: «بنابراین شک‌گرایی اجتناب از انتخاب نیست، بلکه خود انتخاب نوع خاصی از خطرکردن است. *خطر از دست‌دادن حقیقت بهتر از امکان خطاست*؛ این درست همان عنصر وتوکنندهٔ ایمان شماست. کلیفورد نیز همچون شخص معتقد به خدا، فعالانه در حال بازی قمار خویش است....»[4] شخص لاادری‌گرایی که تصمیم نمی‌گیرد بلکه انتخاب می‌کند که مسئله را همچنان مسکوت گذارد، این انتخاب پرشور را انجام داده است که از قانون‌های جست‌وجوی حقیقت کلیفورد پیروی کند. تخییر واقعی در دو گزینهٔ بینه‌جویی تنگ‌نظرانهٔ کلیفوردی و تجربه‌گرایی[5] آزادی‌خواهانه[6] جیمزی، خود انتخابی پرشور است. همچنان که جیمز اذعان می‌دارد، شخص طرفدار کلیفورد خطر بزرگی می‌کند؛ خطر از دست دادن حقیقت.

من فکر می‌کنم جیمز در نظر دارد فرضیه‌اش در درجهٔ اول در مورد اصولی به

1. good evidence
2. Jamesian
3. Cliffordian
4. Ibid, 26.
5. empiricism
6. libertarian

کار رود که بر باورهای انسان حاکم است، و فقط در درجهٔ دوم در مورد باور به خدا به‌کار گرفته شود. وی از حق باور داشتن بر اساس دلیل‌های شورمندانه[1] در هر تخییر واقعی که نتوان با دلیل‌های عقلانی تصمیم گرفت دفاع می‌کند. یعنی تلاش می‌کند تا قانون‌های جست‌وجوی حقیقت کلیفورد را که بر وظیفه‌های عقلانی انسان حاکم است ابطال نماید. آنچه وی نشان داده این است که شخص طرفدار کلیفورد خود دستورالعمل کلیفورد را ناسازگارانه می‌پذیرد، خودِ پذیرش دستورالعمل کلیفورد از نظر وی انتخابی شورمندانه است. جیمز می‌گوید: «علم خود زمانی که تعیین می‌کند درک نامتناهی حقیقت و تصحیح باور کاذب خیر متعالی بشر است، به قلب خویش مراجعه می‌کند.»[2] جیمز با فرض این که تخییر در تجربه‌گرایی جیمزی و شک‌گرایی کلیفوردی انتخابی شورمندانه است، معتقد است که هر شخص این حق عقلانی را دارد که خود را به هر کدام که بخواهد متعهد سازد. انسان این حق را دارد که طرفدار کلیفورد باشد و یا طرفدار جیمز، اما باید توجه داشته باشد که هر انتخابی که بکند انتخابی شورمندانه خواهد بود.

منظور جیمز از انتخاب شورمندانه چیست؟ انتخاب شورمندانه تصمیم اراده است که بر اساس بینه یا دلیل اتخاذ نمی‌شود. **انتخاب شورمندانه**[3]، *ملاحظهٔ هزینه‌ها و سودها براساس فایده‌های مورد انتظار است.* این انتخاب، شکلی از انتخاب عقلانی به هنگام شک و عدم قطعیت است، جایی که انسان بر حسب ملاحظهٔ ریسک‌های موجود در پی عقلانی بودن است. جیمز معتقد است با فرض این که نمی‌توان در مورد انتخابی دینی با دلیل تصمیم گرفت، هر شخص این حق را دارد که برحسب ریسک‌ها انتخاب شورمندانه‌ای انجام دهد: «من خود نمی‌توانم برهانی بیابم؛ در جایی که سهم خودم آن‌قدر اهمیت دارد که حق انتخاب ریسک خاص خود را در اختیارم قرار می‌دهد، واقعاً از اطاعت حکم دانشمند و تقلید از انتخاب او امتناع می‌کنم.»[4]

تا این جا جیمز استدلال کرده است که چیز خاصی وجود ندارد که بینه‌جویی کلیفوردی را توجیه کند، هرچند ممکن است کسی با انتخابی شورمندانه این را

1. passional grounds
2. Ibid, 22.
3. passional decision
4. Ibid, 27.

بخواهد که کلیفوردی باشد. به علاوه، شخص طرفدار کلیفورد این حق را ندارد که از همه انتظار داشته باشد تا ریسک‌ها را به شیوهٔ وی محاسبه کنند. در هر حال، تا این جا چیز زیادی گفته نشده است که کفهٔ ترازو را به نفع کلیفورد یا جیمز سنگین نماید. اما باقی‌ماندهٔ مقالهٔ جیمز می‌کوشد اثبات کند که اگر همه چیز در نظر گرفته شود، بینه‌جویی کلیفوردی ناقص خواهد بود.

استدلال جیمز با خاطرنشان‌کردن عرصه‌هایی که در آن بینه‌جویی کاملاً شکست می‌خورد به پیش می‌رود. وی نخست یادآوری می‌کند که *مسئله‌های اخلاقی* به ندرت منتظر دلیل یا بینه می‌مانند. فرض کنید مادر شما دچار نمونهٔ لاعلاج و بسیار دردناکی از سرطان است و شما با این تخییر وحشتناک مواجه هستید: کشتن وی از روی ترحم[1] یا روا دانستن این‌که وی تا زمانی که مرگ طبیعی‌اش فرا برسد رنج بکشد. یقیناً تخییر در قطع یا عدم قطع حیات وی تخییر واقعی و به وضوح اجتناب‌ناپذیری است. دوباره فرض کنید که شما شخص کلیفوردی بسیار پرشوری هستید و می‌خواهید بر اساس بینه تصمیم بگیرید. بنابراین، دوره‌ای شبانه را با اخلاقیات، سخن گفتن با کشیشان مسیحی[2]، خاخام‌های یهودی[3]، پوچ‌گرایان[4] و مطالعه آثار ارسطو، جان استوارت میل[5] و آین رَند[6] می‌گذرانید. در همین فاصله، مادر شما به علت‌های طبیعی می‌میرد. از آن جا که شما با جست‌وجوی قاطع خود به دنبال برهانی خدشه‌ناپذیر بر درستی یا نادرستی کشتن از روی ترحم بودید، به خاطر نبود برهان، در واقع گزینهٔ عدم قطع حیات وی را انتخاب کرده‌اید. شما با امتناع از باورداشتن به کشتن از روی ترحم، به این علت که هنوز دلیل درستی آن را به اثبات نرسانده، عملاً باز هم بدون دلیل کافی گزینهٔ دیگری را محقق ساخته‌اید. به همین ترتیب در جدی‌ترین مسئله‌های اخلاقی انتخاب نکردن به معنای انتخاب کردن است. با فرض این‌که انتخاب‌های اخلاقی نوعاً مقتضی تصمیم فوری‌اند، شخص بینه‌جو نخواهد توانست از انتخاب شورمندانه اجتناب ورزد.

---

1. euthanasia
2. pastors
3. rabbis
4. nihilists
5. John Stewart Mill
6. Ayn Rand

دوم آن‌که بینه‌جویی در مورد *رابطه‌های شخصی* نامناسب است. جیمز این موضوع را چنین بیان می‌کند:

> اکنون توجه خویش را از این پرسش‌های گسترده در مورد خیر برمی‌گیریم و به نوع خاصی از پرسش‌ها در مورد واقعیت، پرسش‌هایی مربوط به رابطه‌های شخصی و ذهنی میان انسان‌ها، معطوف می‌سازیم. مثلاً، آیا تو مرا دوست داری یا خیر؟ این‌که آیا تو مرا دوست داری یا نه در موردهای بی‌شمار به این مسئله بستگی دارد که آیا من با تو سازش دارم یا خیر، آیا مایلم فرض کنم که تو باید مرا دوست داشته باشی یا خیر، و اعتماد و امید خود را به تو نشان می‌دهم یا خیر.[۱]

بینه‌جوی متعصب بودن در رابطه‌های انسانی، انحراف به شمار می‌رود. تعلل و مسامحهٔ نسنجیدهٔ انسان در داوری دربارهٔ اشخاص دیگر ـ یعنی برای اثبات ارزشمندی یا خوبی آن‌ها یا چیزی نظیر آن منتظر بینه بودن ـ یقیناً برای هدف مطلوب رابطه‌های شخصی صمیمی زیان‌آور خواهد بود. در رابطه‌های انسانی، تمایل به باورداشتن با نبود بینهٔ قانع‌کننده، محتمل‌تر است که رابطهٔ شخصی سالمی ایجاد کند. همان‌طور که جیمز به درستی اشاره می‌کند، «در این جا علاقه به نوع خاصی از حقیقت، موجب وجود آن می‌شود....»[۲] ایمان ما به اشخاص دیگر یعنی اعتماد ما به این‌که آن‌ها همان‌گونه که انتظار داریم رفتار خواهندکرد، اغلب کمک می‌کند تا همان انتظار محقق شود. جیمز با مناسب بودن بینه‌جویی در موضوع‌هایی از این قبیل مخالفت می‌کند: «و *در آن جا که ایمان به حقیقتی می‌تواند به آفرینش همان حقیقت کمک رساند*، منطق احمقانه‌ای وجود دارد که می‌گوید برای موجود عاقل «پایین‌ترین نوع جاودانگی آن است که ایمان از بینهٔ علمی[۳] پیشی بگیرد. با وجود این، منطقی که مطلق‌گرایان علمی[۴] ما ادعا می‌کنند که با آن زندگی ما را سامان می‌بخشند این‌گونه است.»[۵] بنابراین، جیمز

---

1. ***WTB***, 23.
2. Ibid, 24.
3. scientific evidence
4. scientific absolutists
5. Ibid, 25.

برخلاف بینه‌جویی استدلال می‌کند که اگر انسان در قلمرو رابطه‌های شخصی، حقیقت‌ها را با نبود بینه یا فراتر از آن بپذیرد، در محدودهٔ حقوق عقلانی خویش گام برداشته است.

نکتهٔ آخر این‌که جیمز معتقد است تجربه‌گرایی جیمزی در رویکرد خود به عقلانیت *باور* دینی از بینه‌جویی بهتر است. جیمز فرضیهٔ دینی را شامل این دو تصدیق می‌داند: ۱. «بهترین چیزها چیزهایی هستند که دائمی‌تر باشند»، و ۲. «اکنون عاقلانه‌تر آن است که باور کنیم تصدیق نخست صادق است.»[1] جیمز برای این‌که دیدگاه‌های مختلفی را که در این جا در مورد عقلانیت باورهای مرتبط با اخلاق و رابطه‌های شخصی جمع‌آوری‌کرده است با هم متحد سازد، این توصیفِ نسبتاً مبهم را از فرضیهٔ دینی عرضه می‌کند. درک وی از فرضیهٔ دینی اساساً قابل ارزشیابی است، و از این رو می‌توان آن را تا حدی نوعی فرضیهٔ اخلاقی دانست (او می‌گوید: *راه بهتری* برای نگاه‌کردن به زندگی وجود دارد). فرضیه‌های اخلاقی از نوع چیزهایی نیستند که بتوان آن‌ها را اثبات‌کرد. «علم می‌تواند به ما بگوید که چه چیز وجود دارد، اما برای مقایسهٔ *ارزش‌ها* یعنی هم چیزهایی که وجود دارد و هم چیزهایی که وجود ندارد؛ باید به جای علم به آنچه پاسکال آن را دل ما می‌خواند مراجعه نمود.»[2] درست همان‌گونه که تعلیق دستورالعمل کلیفورد در مسئله‌های دینی قابل پذیرش است، در مسئله‌های اخلاقی نیز چنین است.

جیمز فرضیهٔ دینی را نیز نوعی از رابطه‌های شخصی به شمار می‌آورد: «جنبهٔ کامل‌تر و ازلی‌تر جهان در ادیان ما به گونه‌ای که صورت شخصی دارد نشان داده می‌شود. اگر ما دیندار باشیم جهان دیگر برای ما فقط «آن» نیست، بلکه «تو» خواهد بود؛ و هر ارتباطی که میان شخصی با شخص دیگر ممکن است وجود داشته باشد در این جا نیز ممکن خواهد بود.»[3] انسان می‌تواند با فرضیهٔ دینی بهترین صلح و سازش را داشته باشد، همان‌طور که در رابطه‌های شخصی انسانی‌اش این‌گونه است. در این جا میزان ریسک بسیار بالاست و جیمز بر این

---

1. Ibid, 25-26.
2. Ibid, 22.
3. Ibid, 27-28.

باور است که شخص لاادری‌گرا «که... خود را در منطقی بودن تظاهرآمیزی حبس می‌کند و می‌کوشد که خدایان تشخیص او را خواه‌ناخواه قبول کنند و یا اصلاً قبول نکنند، ممکن است برای همیشه تنها فرصت آشنا شدن با خدایان را از دست بدهد.»[1] آنچه ما با آن مواجهیم صرف فرضیهٔ دینی نیست، بلکه شخصی است که در جست‌وجوی برقراری ارتباط است. از این رو بینه‌جویی در این مورد همچون رابطه‌های شخصی، در بهترین حالت نامربوط و در بدترین حالت نادرست است. جیمز نتیجه می‌گیرد:

> بنابراین، من نمی‌توانم قانون‌های شخص لاادری‌گرا را برای جست‌وجوی حقیقت بپذیرم، و یا این‌که آگاهانه بپذیرم که طبیعت اراده‌کنندهٔ من در این بازی مداخله نکند. من نمی‌توانم چنین کاری انجام دهم. دلیل روشن من این است: آن قانون تفکری که مطلقاً مانع می‌شود من انواع خاصی از حقیقت را تصدیق کنم، در صورتی که این نوع حقیقت‌ها واقعاً وجود داشته باشند قانونی نامعقول خواهد بود. کل مسئله برای من منطق صوری[2] موقعیت است، صرف‌نظر از این‌که واقعیت از نظر مادی چه باشد.[3]

در نتیجه، جیمز استدلال می‌کند که شخص لاادری‌گرا همچون شخص عمل‌گرا به انتخابی شورمندانه دست زده است، و نیز شخص خداباور به دلیل‌های شورمندانه انتخاب خردمندانه‌تری کرده است. فرضیهٔ دینی همچون مسئله‌های اخلاقی و رابطه‌های شخصی بدون تأیید بینه یا دلیل توجیه می‌گردد. خداباور هیچ وظیفهٔ عقلانی را نقض نکرده است (جیمز بر این باور است که نمی‌توان این موضوع را حل و فصل کرد)، و با فرض دلیل‌هایی عملی[4] که وجود دارد، شخص خداباور در این قمار تاسش را عاقلانه‌تر از شخص شکاک[5] انداخته است. شخص لاادری‌گرا و خداباور در انتخاب میان لاادری‌گرایی و خداباوری، هر دو در عین نبود بینه خود را متعهد ساخته و انتخابی شورمندانه

---

1. Ibid, 28.
2. formal logic
3. Ibid, 28-29.
4. practical reasons
5. skeptic

کرده‌اند. آنچه جیمز اثبات نموده این است که شخص خداباور این اختیار یا حق را دارد که حتی بدون بینهٔ کافی به خدا باور داشته باشد. همان‌گونه که جیمز نتیجه می‌گیرد:

زمانی که به مسئله‌ای دینی ـ آن چنان که برای انسان‌های مادی مطرح است ـ می‌نگرم، و در مورد تمامی امکان‌هایی که از نظر عملی و نظری به آن مربوط می‌شود می‌اندیشم؛ این امر حکم می‌کند که ما باید بر دل، میل‌ها و شجاعت خود سرپوش گذاریم و تا روز قیامت یا تا زمانی که عقل و حواس ما با هم کار می‌کنند منتظر باشیم ـ البته، در این فاصله کم و بیش طوری عمل کنیم که گویی دین ما صادق نیست ـ تا شاید بینه‌ای کافی جمع‌آوری شود. من می‌گویم این حکم به نظرم عجیب‌ترین بتی است که تاکنون در غار فلسفه ساخته شده است.[1]

۴. س. س. لوئیس: «سرسختی در باور»

مقالهٔ «سرسختی در باور»[2] نوشتهٔ س. س. لوئیس، نقدی نه چندان مشهور اما مؤثر بر بینه‌جویی است.[3] لوئیس در وهلهٔ اول منشأ کسب باور به خدا را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه در پی آن است تا سرسختی و سماجتی را تبیین نماید که با آن خداباور به رغم بینهٔ نقض باور داشتن به خدا را حفظ می‌کند.

ما باید از خلط میان راهی که ابتدا در آن فرد مسیحی قضیه‌های مشخصی را می‌پذیرد، و راهی که بعدها در آن به آن‌ها دل می‌بندد برحذر باشیم. می‌بایست این دو راه به دقت از یکدیگر متمایز شوند. به تعبیری دیگر، دربارهٔ راه دوم این سخن درست است که مسیحیان نادیده گرفتنِ بینهٔ به

1. Ibid, 29-30.
2. "On Obstinacy in Belief"

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری *OB* ارجاع داده می‌شود.

3. Lewis, C. S., 1952, "On Obstinacy in Beliet", in *The World's Last Night*, New York: Harcourt, Brace, 13-30.

ظاهر نقض[1] را توصیه می‌کنند، و من... تلاش خواهم کرد که چرایی آن را تبیین نمایم.[2]

خداباور بالغ مرتباً باور را به کمک فشارسنج معنوی خود، که همچون فشارهای خارجی که افزایش و کاهش می‌یابند بالا و پایین می‌رود، با بینه متناسب نمی‌سازد؛ بلکه به رغم فزونی هر بینهٔ قابل دسترسی باور پیدا می‌کند، یعنی بدون شک و تردید باور دارد.

لوئیس این ادعا را که خداباور در وهلهٔ اول با نبودِ بینه باور به خدا را می‌پذیرد مورد تردید قرار می‌دهد. توجه کنید که کلیفورد دربارهٔ این‌که چه چیزهایی بینهٔ کافی برای هر باوری از جمله باور به خدا خواهد بود، مطالب بسیار اندکی بیان‌کرده است.[3] درک لوئیس از منشأ باور دینی این است که اکثر مردم باور به خدا را بدون بینه نمی‌پذیرند:

اما تا آن‌جا که من می‌دانم، انتظار نمی‌رود که در وهلهٔ اول انسان این گزاره‌ها را بدون بینه یا برخلاف بینه بپذیرد. در هر صورت، اگر هم فردی چنین انتظاری داشته باشد یقیناً من نخواهم داشت. و در حقیقت، فردی که مسیحیت را پذیرفته است همواره فکر می‌کند بینه‌ای قوی داشته است؛ یا همچون دانته با دلیل فیزیکی و متافیزیکی[4] یا با بینهٔ تاریخی[5]، یا با بینهٔ مبتنی بر تجربهٔ دینی[6] یا با وثاقت[7] و یا با همهٔ این بینه‌ها با هم.[8]

لوئیس یقیناً با ارزیابی ما از برهان‌های اثبات خداباوری که در فصل اول از آن بحث‌کردیم موافق است، در عین حال که این دلیل‌ها برهان‌های موفقی (به معنای سنتی) بر وجود خدا اقامه نمی‌کنند، می‌توانند برای شخص بینه‌ای

---

1. apparent contrary evidence
2. *OB*, 17.
۳. همان‌طور که در قسمت بعد خواهیم دید، پلانتینگا از این موضوع به طور مفصل بحث خواهد کرد.
4. *fisici e metafisici argomenti*
5. historical evidence
6. evidence of religious experience
7. authority
8. Ibid.

تشکیل دهند. لوئیس معتقد است خداباوران با توجه به باور اولیه[1]شان، باور به خدا را بر اساس آنچه فکر می‌کنند بینه‌ای قوی است می‌پذیرند. اجازه دهید قیدی را در همین جا بیان کنم: به هیچ‌وجه آشکار نیست فردی که مسیحیت را می‌پذیرد، «همواره فکر می‌کند بینه‌ای قوی دارد» یا نیاز به بینه‌ای قوی دارد. ما در نظر نداریم دربارهٔ این نکته بحث کنیم، بلکه به سراغ بخش‌های مهم مقالهٔ وی خواهیم رفت.

لوئیس بینه‌جویی را نه در سطح تعهد اولیه، بلکه در سطح تعهد بعدی رد می‌کند؛ جایی که طرفداری از باور حتی اگر از بینه تجاوز کند در خور ستایش قلمداد می‌گردد، یعنی آنچه لوئیس آن را «سرسختی در باور» خوانده است. «در این جاست که اتهام غیر عقلانی بودن و مقاومت در برابر بینه واقعاً اهمیت پیدا می‌کند. زیرا بایستی بی‌درنگ پذیرفت که مسیحیان این طرفداری را چنان ستایش می‌کنند که گویی شایستهٔ ستایش است؛ و حتی به تعبیری معتقدند هرقدر بینه به ظاهر بیشتر مخالف ایمانشان باشد عبادتشان شایسته‌تر است.»[2] به شخص مسیحی هشدار داده می‌شود ایمانش مورد امتحان و آزمایش قرار خواهد گرفت، و مقاومت امتیاز ایمان تلقی می‌شود.

لوئیس اشاره می‌کند این امر از منظر علمی که کلیفورد از آن حمایت می‌کند تکان‌دهنده است. اما وی به درستی معتقد است که ما نباید باور دینی را با عمل دانشمند در آزمایشگاه مقایسه نماییم، بلکه باید آن را با عمل این دانشمند به منزله مؤمن *عادی* خارج از آزمایشگاه ارزیابی کنیم. وی به روشی مشابه جیمز خاطرنشان می‌کند که لجاجت دانشمندی که به وفاداری همسرش مردد است ایجاب می‌کند سلسله آزمایش‌هایی برای آزمودن خیانت انجام دهد؛ ممکن است این دانشمند از نظر عقلی بالغ اما از نظر اخلاقی [اخلاق باور] ناقص باشد. تنها چیزی که لوئیس تا این جا قصد دارد اثبات کند نامناسب بودنِ بینه‌جویی خارج از عرف علمی است، و این‌که مقایسهٔ باورِ دینی با باورهای عادی این دانشمند قیاس مناسب‌تری است.

1. initial belief　　2. Ibid, 21.

بخشی از مقاومتی که این دانشمندِ از نظر اخلاقی بالغ در برابـر تـردید بـه وفاداری همسرش از خود نشان می‌دهد، به علت تعهد اولیهٔ او (و همسرش) به یکدیگر است. لوئیس معتقد است که این امر در مورد باور مسیحیت نیز صادق است، بدین ترتیب که این طرفداری تنزل‌ناپذیر، از نظر منطقی از *محتوای* خودِ باور اصلی[1] نتیجه می‌شود. لوئیس از ما می‌خواهد این موقعیت را تغییر دهیم و شرایطی را تصور کنیم که در آن خواستار ایمان آوردن دیگران هستیم:

وقت‌هایی هست که ما می‌توانیم آنچه همنوعانمان بدان نیاز دارند، تنها اگر به ما اعتماد داشته باشند، انجام دهیم. ممکن است مانع بزرگ ما مثلاً در بیرون آوردن سگـی از تـله، در آوردن خـار از انگشت دست یک کـودک، آموزش شنا به یک پسر بچه یا نجات کسی که شنا کردن نمی‌داند، و یا عبور دادن آدم مبتدی و ترسو از جای خطرناکی از کوه، بی‌اعتمادی آن‌ها به ما باشد. ما از آن‌ها می‌خواهیم که برخلاف شهادت حواس، خیال و عقل خود به ما اعتماد کنند... ما از این‌ها می‌خواهیم که امور به ظاهر ناممکن را قبول کنند: از این قبیل که حرکت دادن پنجهٔ سگ به عقب تله، راهِ بیرون آمدن او از تله است؛ بـه درد آوردن بـیشتر انگشتِ دست کـودک درد او را از بـین می‌برد؛ آب که آشکارا نفوذپذیر است مقاومت می‌کند و بدن پسربچه را نگه خواهد داشت؛ محکم گرفتنِ تنها تکیه‌گاهی که در دسترس شناگر است راه اجتناب از غرق شدن نیست؛ و این‌که رفتن بـه نـقطهٔ بالاتر و لبـهٔ بـاز و بی‌حفاظ‌تر کوه راه رهایی از سقوط شخص مبتدی است.[2]

انسان باید برای باور پیداکردن به اموری که ذکر شد موقتاً دستورالعمل کلیفورد را کنار بگذارد؛ باید به رغم بینهٔ به ظـاهر نـقض، ایـمان و اعـتماد را در خـود بپروراند. هر یک از افراد در هر یک از این مـوردها یـقیناً ایـن حـق را دارد کـه دستورالعمل کلیفورد را معلق گذارد، و با وجود فراوانی بینه و حتی بـرخـلاف بینهٔ آشکار باور پیدا کند. همان‌طور کـه لوئیس بـا طـنز بـیان مـی‌کند: «اگـر فرض کنیم که این کوهنوردِ جوان دانشمند باشد و برای کمک هزینهٔ علمی از ما

1. original belief

2. Ibid, 23.

درخواست کند، نباید از این مسئله برخلاف او استفاده کنیم که یک بار به دلیل پذیرش باوری فراتر از بینه، از قانون بینهٔ کلیفورد سرپیچی نموده است.»[1]

لوئیس این تمثیل‌ها را با تغییر دادن مجدد نقش‌های آن‌ها تکمیل می‌کند. درک شخص مسیحی این است که رابطهٔ وی با خدا همچون رابطه‌ای است که آن سگ، کودک، شناگر و کوهنورد با نجات‌دهندگان خود داشتند، با این تفاوت که رابطهٔ فرد با خدا بسیار عمیق‌تر است. از این رو، رفتار مناسب آن‌ها شایستهٔ شخص مسیحی نیز خواهد بود با این تفاوت که شایستگی آن رفتار از سوی شخص مسیحی خیلی بیشتر است. لوئیس اشاره می‌کند آنچه این سرسختی و سماجت را توجیه می‌کند بینهٔ قاطع برای باور اصلی نیست، بلکه *محتوای* باور اصلی است که از نظر منطقی ایجاب می‌کند چنین رفتاری کاملاً شایسته باشد:

> اگر حیات بشر را واقعاً موجود خیرخواهی سامان داده باشد که علم او به نیازهای واقعی ما و نحوهٔ رفع آن‌ها به مراتب فراتر از علم ما باشد، باید به نحو پیشین[2] انتظار داشته باشیم که عمل‌های وی اغلب از نظر ما دور از مهربانی و خرد باشد؛ و اگر با وجود این به وی اعتماد داشته باشیم نشانهٔ بیشترین درجهٔ احتیاط و حزم ما خواهد بود. این انتظار با این حقیقت بیشتر می‌شود که وقتی مسیحیت را می‌پذیریم، به ما هشدار داده می‌شود که بینهٔ آشکاری برخلاف آن وجود خواهد داشت، بینه‌ای که به اندازهٔ کافی قدرت آن را دارد که «در صورت امکان مقرّبان را اغوا نماید.»[3]

این تنش با در نظر گرفتن دو مسئله تا حدودی برطرف می‌شود. نخست آن‌که به نظر می‌رسد نه تنها در این مورد به بینهٔ مخالف دست می‌یابیم، بلکه همچنین به نظر می‌رسد به بینهٔ موافق نیز امکان دسترسی داریم. مثل تمهیدهای ظاهراً خداخواسته[4]، دعاهای مستجاب‌شده[5]، اطمینان و آرامش درونی که از راه

1. Ibid, 24.
2. *a priori*
3. Ibid, 24-25.
4. providential
5. answered prayers

آشنایی هرچند ناقص و متناوب با شخصی که به او باور داریم، به دست می‌آید.[1]

دوم آنکه انسان می‌تواند دریابد که چگونه درخواست برای اعتماد دائمی به او فراتر از ــ و گاهی برخلاف ــ بینه‌ای است که از باور اصلی انسان ناشی می‌شود. بینش لوئیس در این زمینه مشابه جیمز است: شناخت خدا شبیه شناخت شخصی دیگر است. در شناخت شخصی بینه‌جویی نامربوط است. شخص مسیحی بر این باور است که خدا در جست‌وجوی رابطه‌ای عمیق و صمیمی نظیر رابطهٔ فرزندی و عاشقانه است. اگر چنین باشد، یقیناً شخص مسیحی به قبول دستورالعمل کلیفورد مجبور نخواهد بود؛ این عشق در فضای اعتماد و سرسپردگی کامل پرورش می‌یابد. زمانی که مردم توجه مستمری به جمع‌آوری بینه مبذول می‌دارند، رابطه‌های عمیق بشری شکوفا نمی‌گردد. نباید اعتماد ما به عشق‌های بشری با وزش هر نسیم شک و تردیدی سستی گیرد؛ بنابراین، از نظر اخلاقی پرورش چنین تعهدی شایستهٔ تحسین است.

لوئیس بر این باور است که در مورد خدا چنین بینش‌هایی بسیار صادق است. مشکل بینش کلیفوردی مشکل تمثیل بود. او می‌اندیشید که سرسختی قابل سرزنش شخص در باور به خدا مثل دانشمند تجربه‌گرایی است که در برابر بینهٔ مخالف سرسختانه بر فرضیه‌ای اصرار می‌ورزد. اما هنگامی که انسان محتوای باور داشتن به خدا ــ دست‌کم خدای خداباوری مسیحی ــ را درک می‌کند، از فضای فرضیهٔ علمی همراه با منطق بینه‌جویانهٔ[2] آن خارج می‌شود و به فضای منطق رابطه‌های شخصی راه می‌یابد:

> باور داشتن به این‌که خدا ــ دست‌کم این خدا ــ وجود دارد، همچون این باور است که اکنون تو به مثابهٔ یک شخص در حضور خدا به مثابهٔ یک شخص ایستاده‌ای. آنچه قبلاً تغییر در عقیده انگاشته می‌شد، اکنون تغییر در نگرش شخصی تو به یک شخص محسوب می‌شود. تو دیگر با دلیلی که

1. Ibid, 25.

2. evidentialist logic

موافقت تو را طلب می‌کند مواجه نیستی، بلکه با شخصی مواجه هستی که اعتماد تو را می‌طلبد.[۱]

لوئیس بر این باور است که هرچند شخص خداناباور هنوز می‌تواند در مورد دلیل‌های اصلی باور داشتن خداباور با او منازعه کند، اما اکنون باید بفهمد که چرا سرسختی در باور داشتن برای شخص خداباور کاملاً مشروع[۲] است. این درک شبیه وضعیت موقتی که برای فرضیه‌های علمی قائل می‌شوند نیست، بلکه شبیه عمیق‌ترین تعهدها به بهترین رابطه‌های شخصی است. منطق رابطه‌های شخصی این حق را برای شخص خداباور تعیین و ایجاب می‌کند که به رغم بینه بر تعهد خویش بیفزاید.

۵. آلوین پلانتینگا: خدا و ذهن‌های دیگر

آلوین پلانتینگا در سال ۱۹۶۷ در کتاب خود، *خدا و ذهن‌های دیگر*[۳]، از عقلانیت باور به خدا دفاع نمود. وی استدلال کرد که باور به خدا شبیه باور داشتن به ذهن‌های دیگر است. وی با اعتقاد به این‌که دلیل‌های باور داشتن به وجود خدا و باور داشتن به ذهن‌های دیگر شبیه یکدیگرند نتیجه می‌گیرد:

البته ممکن است دلیل‌های دیگری برای این فرض وجود داشته باشد که باور داشتن عقلانی به ذهن‌های دیگر نیازمند پاسخ به سؤال معرفت‌شناختی نیست، ولی باور داشتن عقلانی به وجود خدا به آن نیاز دارد. اما قطعاً پی‌بردن به این‌که این دلیل‌ها چیستند دشوار است. از این رو، نتیجهٔ موقتی این است؛ اگر باور من به ذهن‌های دیگر عقلانی باشد، باور داشتن من به خدا نیز عقلانی خواهد بود. آشکار است که باور داشتن من به ذهن‌های دیگر عقلانی است، بنابراین باور داشتن من به خدا نیز عقلانی خواهد بود.[۴]

اثر پلانتینگا در این مورد نقد اولیه‌ای بر بینه‌جویی بود: درست همان‌گونه که باور

1. Ibid, 26.
2. legitimate
3. Alvin Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
4. Plantinga, 271.

داشتن به ذهن‌های دیگر برای آن‌که از نظر عقلی مورد اعتقاد قرار گیرد نیازمند بینه نیست، همین طور باور به خدا برای قابلیت پذیرش عقلی[1] به بینه نیاز ندارد. در واقع ما نه تنها دلیل‌هایی برای ذهن‌های دیگر *نداریم*، بلکه به چنین دلیل‌هایی *نیازی* نداریم؛ در باور به خدا نیز مسئله همین‌گونه است.

همچنین می‌توان این امر را تأییدی بر ادعای جیمز دانست که باور به خدا بیش از آن‌که شبیه باور داشتن به فرضیه‌ای علمی باشد، شبیه باور داشتن به اشخاص دیگر است. باور به خدا نوعی از باور داشتن به اشخاص دیگر است، از این رو انسان باید کاملاً از قلمرو منطقِ کشف[2] و توجیه علمی[3] خارج گردد. پلانتینگا این موضع را در مقالهٔ خود «عقل و باور داشتن به خدا»[4] به صراحت تأیید می‌کند، و در آن جا از تناسب تمثیل وجود ذهن‌های دیگر با وجود خدا در تأیید دیدگاه‌های جان کلوین بحث می‌کند: «حقیقت این است که کلوین می‌اندیشد کسی که به خدا باور ندارد، از نظر معرفتی در موقعیتی غیرطبیعی قرار دارد؛ تقریباً شبیه کسی که به وجود همسرش باور ندارد یا فکر می‌کند همسرش شبیه روبات هوشمندی است و اصلاً فکر، احساس یا شعور ندارد.»[5] موضع پلانتینگا را باید درون سنتی جای داد که بینه‌جویی را به دلیل بی‌تناسبی با باورداشتن به اشخاص و به *طریق اولی* با باور به خدا نقد می‌کند. بینه‌جویی بیش از آن‌که نادرست باشد، با بحث از عقلانیت باور داشتن به شخص الاهی که همهٔ اشخاص را به رابطهٔ شخصی عاشقانه و صمیمانه با خود فرا می‌خواند نامربوط است.

باور به خدا از جهت‌هایی با باور داشتن به ذهن‌های دیگر شباهت دارد؟ باور به خدا از این نظر شبیه باور داشتن به ذهن‌های دیگر است که نوعاً بی‌واسطه و

---

1. rationaly maintained
2. discovery
3. scentific justification
4. Alvin Plantinga, 1983, "Reason and Belief in God", in *faith and Rationality*, eds. Alvin plantinga and Nicholas wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

از این به بعد به این مقاله با علامت اختصاری ***R&BG*** ارجاع داده می‌شود.

5. *R&BG*, 66.

بدون تأیید سایر باورها ایجاد می‌شود. همان‌گونه که پلانتینگا دربارهٔ باور داشتن به ذهن‌های دیگر و نیز دربارهٔ زمان گذشته تأیید می‌کند: «ما نوعاً در هیچ‌یک از این دو قلمرو نه *دارای* برهان یا دلیل هستیم و نه *نیازی* به برهان یا دلیل داریم.»[۱] به علاوه، شخص مسیحی از باور به خدا آغاز می‌کند. باور به خدا باوری مبنایی[۲] است نه باوری که وی واقعاً برای آن دلیل بیاورد یا برای آن به دلیل نیاز داشته باشد: «آنچه اصلاحگران بدان معتقد بودند این بود که فرد معتقد به خدا، در *آغاز*کردن با باور داشتن به خدا، در پذیرش باور به خدا در حکم باور پایه و در فرض آن به منزلهٔ مقدمه در استدلال‌کردن برای نتیجه‌های دیگر، کاملاً عقلانی و در چارچوب حقوق معرفتی[۳] خویش است.»[۴] افزون بر این، باور به خدا بر اساس گرایشی که منشأ الاهی[۵] دارد، به طور بی‌واسطه در شرایط مناسبی در انسان ایجاد می‌گردد. پلانتینگا نظریهٔ کلوین را تأیید می‌کند که «خدا گرایش، اراده[۶] یا تمایل فطری[۷] به باور داشتن به خود را در ما به ودیعه نهاده است.»[۸] در واقع اگر این تمایل به دلیل تأثیرهای گناه بر عقل کم‌رنگ نمی‌گردید عمومی می‌شد:

> اگر به خاطر وجود گناه در جهان نبود، انسان‌ها به همان اندازه و با همان صرافت طبع که به وجود اشخاص دیگر، جهان خارج یا زمان گذشته باور دارند، به خدا معتقد می‌شدند. این امر لازمهٔ طبیعی بشر است؛ به علت وضعیت غیر طبیعی و گناه‌آلود کنونی ماست که بسیاری از ما باور به خدا را دشوار یا محال می‌یابیم.[۹]

و در نتیجه پلانتینگا بر این تمثیل تأکید می‌کند:

> از منظر کلوین باور داشتن به وجود خدا با دلیل عقلانی، همچون باور

---

1. Ibid, 65.
2. fundamental belief
3. epistemic rights
4. Ibid, 65.
5. divinely instilled
6. nisus
7. innate diposition
8. Ibid, 65.
9. Ibid, 66.

داشتن کسی به وجود همسرش با استدلال تمثیلی از راه شباهت با ذهن‌های دیگر است، یعنی در بهترین حالت بلهوسانه است و بعید است که فرد مورد نظر را خرسند سازد.[۱]

گری گاتینگ، منتقد پلانتینگا، این انتقاد را دربارهٔ درک پلانتینگا از عقلانیت باور دینی مطرح می‌کند:

فرض کنید ریاضیدانی در مورد قضیهٔ مفروضی ــ مثلاً اصل موضوع انتخاب ــ مدت زمانی طولانی و به سختی به تأمل پرداخته است، و اگرچه نمی‌تواند آن را مثل یک قضیه استخراج کند یا حتی نمی‌تواند دلیل مقبول و محکمی برای آن اقامه کند، به اعتقاد کاملاً راسخی دربارهٔ صدق آن دست یافته است. وی فقط «می‌بیند» که این قضیه صادق است. اما زمانی که قضیهٔ خود را با همکارانِ به همان اندازه کاردان خود عرضه می‌کند، با عکس‌العمل‌های گوناگونی مواجه می‌شود. برخی با پذیرش شهودی وی از قضیه موافق و برخی دیگر مخالفند. در چنین موردی آیا وی مجاز است به باور داشتن به آن ادامه دهد یا این‌که باید از داوری کردن در مورد آن امتناع ورزد.[۲]

پرسش آکنده از لفاظی گاتینگ در این مورد به سود لاادری‌گرایی پاسخ داده می‌شود. ممکن است شهودهای خداباور همچون شهودهای ریاضیدانی باشد که در تمثیل گاتینگ آمده است. ممکن است گاتینگ با این نیز موافق باشد که برای داشتن اعتقاد عقلانی به باور به اتم‌ها و الکترون‌ها، باور دربارهٔ ساختار نور، باور دربارهٔ ترکیب فیلوژنتیک[۳] درخت و غیره نیازمند بینه‌ایم. اما یقیناً خداباور ملزم نیست که باور به خدا را فرضیه‌ای به ظاهر علمی[۴] تلقی کند. ممکن است خدا خرسند نباشد که او را همتراز معرفتی با اتم‌ها و الکترون‌ها بینگاریم. اگر

---

1. Ibid, 67-68.
2. Gary Gutting, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 85.
3. phylogenetic
4. quasiscieintific

همان‌گونه که خداباوری ارتودوکس معتقد است خدا در واقع یک شخص باشد، باور به خدا مانند باور داشتن به اشخاص دیگر بهتر درک می‌شود. باورداشتن ما به اشخاص دیگر ــ این‌که آن‌ها وجود دارند، این‌که آن‌ها شخص هستند نه آدم آهنی، این‌که آن‌ها ذاتاً ارزشمندند[1] و غیره ــ هرگز با بینه متناسب نیست و یا به‌ندرت با آن متناسب است. منطق کشف علمی و ریاضی[2] زمانی که در مورد رابطه‌های شخصی به‌کار رود، به انحراف دچار می‌شود.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در مقایسهٔ باور به خدا با باور داشتن به ذهن‌های دیگر حق با پلانتینگاست. این باور داشتن نه تنها با بینه و دلیل مورد تأیید قرار می‌گیرد، بلکه در شرایط مناسبی بی‌واسطه تأیید می‌شود. خداباور در رد فرض شخص بینه‌جو مبنی بر این‌که باور به خدا به طور مربوطی شبیه باور داشتن به فرضیه‌های علمی یا ریاضی دیگر است کاملاً موجه است.

۶. نتیجه

ما نظریهٔ جذاب عقلانیت را با عنوان بینه‌جویی ــ آن‌گونه که و.ک. کلیفورد آن را بسط داد ــ بررسی کردیم. وقتی این دیدگاه را در مورد باور به خدا به‌کار می‌گیریم، با انتقاد شخص بینه‌جو روبه‌رو می‌شویم که عبارت است از این‌که انسان برای اعتقاد عقلانی به باور به خدا به بینهٔ کافی نیازمند است، و برای باور به خدا بینه‌ای کافی وجود ندارد. اما بینه‌جویی بسیار مخدوش است. زیرا زمانی که باور به خدا را همچون باور داشتن به فرضیه‌ای علمی تعبیر می‌کند، مقایسهٔ نادرستی را فرض می‌گیرد. حتی ممکن است نظیر جیمز، لوئیس و پلانتینگا ببینیم مناسبت‌تر آن است که باور به خدا را شبیه باور داشتن به ذهن‌ها و اشخاص دیگر تعبیر کنیم. اگر باور به خدا به طور مربوط‌تری شبیه باور داشتن به اشخاص باشد، در این صورت منطق اشخاص برای داوری کردن در مورد عقلانیت خداباوری مناسب‌تر خواهد بود. باور به خدا از نظر عقلانی *بی‌واسطه* مورد پذیرش قرار می‌گیرد. باور داشتن به خداباوری مبنایی است که انسان بر

---

1. intrinsically valuable
2. mathematical discovery

اساس آن استدلال می‌کند نه این‌که لازم باشد برای آن دلیل بیاورد. برای این‌که باور به خدا از نظر عقلانی مورد پذیرش یا اعتقاد قرار گیرد، به دلیل یا بینه نیاز نیست؛ خداباور کاملاً این حق را دارد که بدون تأیید دلیل بر اساس بینه[1]، به خدا باور داشته باشد. در حقیقت الزام شخص بینه‌جو به آوردن بینه، افراطی، خودسرانه و ناشایست است. این‌که آیا این دریافت‌ها می‌توانند به طور سازگاری در نظریهٔ متقاعدکننده و جامعی از عقلانیت جمع شوند یا خیر، موضوع فصل بعدی است.

---

1. evidential support of an argument

فصل چهارم

بازگشت به عقل

نامعقول بودن بینه‌جویی

همواره سخن گفتن از بدیل بودن عقل و ایمان سخنی بی‌اساس است. عقل خود موضوع ایمان است.

ج.ک. چسترتن

زمین آکنده از نعمت است،
و هر بوته و درختی شعلهٔ خداست،
اما فقط آن که می‌بیند،
کفش‌های خود را بیرون می‌آورد.

نویسندهٔ ناشناس

تا هر جا که دین رفته، عقل نیز می‌رود. چرا که هر دو به یک اندازه اساسی و معتبرند. دین و عقل هر دو روش‌های برهانند که خود نمی‌توانند اثبات شوند.

چسترتن

آیا یک کشتزار عادی، چیزی جز انجیلی صامت است؟

رالف والدو امرسون

آیا تمامی جذبه‌ها به مجرد تماس با فلسفهٔ سرد و بی‌روح نمی‌گریزند؟ زمانی رنگین‌کمان مهیبی در آسمان وجود داشت: ما تار و پود آن را می‌شناسیم؛ رنگین‌کمان در مجموعهٔ

تاری از چیزهای معمولی پیدا می‌شود. فلسفه بال‌های فرشته را خواهد چید، تمامی رازها را با قانون و خط خواهد گشود، فضای ارواح و گودال جن‌ها را تهی خواهد ساخت؛ رنگین‌کمان را از هم خواهد پاشید.

جان کیتز، لا میا

۱. مقدمه

همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، آلوین پلانتینگا رویکرد جدیدی را به ایمان و عقل دنبال می‌کند. بسط یافته‌ترین مقالهٔ وی «عقل و باور داشتن به خدا» است.[۱] پلانتینگا با رد فرض‌های عصر روشنگری، از تحول‌های اخیر در فلسفه و از افکار جان کلوین و توماس رید، فیلسوف اخیراً از نو کشف‌شدهٔ اسکاتلندی، خوشه‌چینی می‌کند. پلانتینگا معتقد است که ممکن است باور داشتن انسان به خدا بدون تأیید دلیلی براساس بینه کاملاً عقلانی باشد. من در این فصل خلاصه‌ای از ادعای پلانتینگا را که باور به خدا به تأیید دلیلی براساس بینه نیاز ندارد، بیان خواهم کرد، جایگاه آن را در نظریهٔ عقلانیت ریدی نشان می‌دهم و نقدهای آن را نیز از نظر خواهم گذراند.

۲. ساختار باورها

این بحث را از بررسی ساختار باورها[۲] آغاز می‌کنیم. اگر قبل از هر تحلیل

---

۱. پلانتینگا برجسته‌ترین حامی این دیدگاه است که با همت فیلسوفان دیگری چون نیکولاس ولتراستورف از دانشگاه ییل، جرج ماورودس از دانشگاه میشیگان و ویلیام آلستن از دانشگاه سیراکوز گسترش یافته است. بسط یافته‌ترین این مقاله‌ها در مورد این موضوع مقالهٔ پلانتینگا (مقاله‌ای که منبع بحث ماست)، «عقل و باور داشتن به خدا» است در کتاب:
Faith and Rationality, ed., Plantinga and Wolterstorff, 1983, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 16-93.
مقاله‌های بسیار خوبی در این کتاب وجود دارد از جمله مقالهٔ ولتراستورف:
"Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundation?"
مقالهٔ آلستن: "Christian Experience and Christian Belief" و مقالهٔ ماورودس: "Jerusalem and Athens Revisited". همچنین ←
Plantinga, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press; *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); "Is Belief in God Rational?" in *Rationality and Religious Belief*, ed., C.F. Delaney (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 7-27; and "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* (1980): 49-63.
2. structure of beliefs

نقادانه‌ای، چارچوب باورهایمان را مورد توجه قرار دهیم، این بحث بسیار راهگشا خواهد بود. از این رو، سؤال پیش روی ما این است: در حقیقت، ما چگونه باورهایمان را به دست می‌آوریم و بدان‌ها معتقد می‌شویم؟ برای این‌که درک خود را بیشتر کنیم، لازم است شمار زیادی از باورهای خویش و رابطه‌های آنها را با یکدیگر مورد بررسی قرار دهیم.

پلانتینگا *نظام باورها و نیز ارتباط این باورها را با یکدیگر*، **ساختار معرفتی**[1] انسان می‌نامد.[2] ساختار معرفتی خود را در نظر بگیرید. توجه داشته باشید که برخی از باورهای شما بدون واسطه یعنی *بدون تأیید باورهای دیگر به‌دست می‌آیند*. این باورها، **باورهای پایه**[3] نامیده می‌شوند: *باورهایی که اعتقاد انسان به آنها بر اساس اعتقاد او به باورهای دیگرش نیست*؛ به عبارت دیگر این باورها از باورهای دیگر انسان استنتاج نشده‌اند. برای مثال، باور داشتن من به ۴=۲+۲ بدون تأیید بر اساس بینه از هر باور دیگری است؛ باور داشتن به ۴=۲+۲ برای من باوری پایه است. باور، از آن رو «پایه» نامیده می‌شود که جزء *مبناهای*[4] ساختار معرفتی انسان قرار می‌گیرد. در عین‌حال که این باور بر دیگر باورهای مورد اعتقاد انسان بنا نشده، ممکن است پایه یا مبنایی را برای سایر باورهای وی فراهم سازد.

بنابراین برخی از باورهای من با واسطه محسوب می‌شوند؛ یعنی به دلیل اعتقاد به برخی باورهای دیگر است که به آن‌ها اعتقاد دارم؛ این باورها **باورهای غیر پایه**[5] نامیده می‌شوند: *باورهایی که انسان به صورت استنتاجی*[6] *و با تأیید بر اساس بینه از سایر باورهای خود به آن‌ها اعتقاد پیدا می‌کند*. آن دسته از باورهایی که باورهای غیرپایهٔ من بر اساس آنهاست، بینه یا دلیلی را برای باورهای غیرپایه تشکیل می‌دهند. مثلاً، اگرچه این باور که ۴=۲+۲ است، برای من باوری پایه محسوب می‌شود، اما این باور که ۹۵۴=۵۷۲+۳۸۲ است، برای من باوری پایه نیست. من به این باور از این رو اعتقاد دارم که (در میان دیگر باورهایی که با این موضوع مرتبطند) به ۴=۲+۲ و ۱۵=۸+۷ و ۸=۵+۳ باور دارم.

---

1. noetic structure
2. *R&BG*, 48.
3. basic beliefs
4. foundations
5. nonbasic beliefs
6. inferentially

به نوع‌های متفاوت دیگری از باورها در ساختار معرفتی خود دقت کنید. به‌طور مثال، *باورهای مبتنی بر ادراک حسی*[1] را در نظر بگیرید، نظیر آسمان آبی است، درخت زغال‌اخته شکوفاست، دیوارها خاکستری‌اند و کوه‌ها بنفش به نظر می‌رسند. باورهای مبتنی بر ادراک حسی معمولاً بی‌واسطه، یعنی بدون تأیید بر اساس بینه از سایر باورها به دست می‌آیند. برای مثال، وقتی انسان در شرایط مناسبی قرار دارد: مثلاً بیرون است، به آسمان نگاه می‌کند و آسمان آبی است، واقعاً خود را *این‌گونه می‌یابد* که باور دارد آسمان آبی است. یا اگر کسی به اندازهٔ کافی از کوه فاصله داشته باشد، هوا صاف باشد و نور خورشید از زاویهٔ راست به کوه بتابد، در این صورت بی‌واسطه باور خواهد یافت که کوه بنفش به نظر می‌رسد.

این امر موضوع جالب واقعی بودنِ داوری‌های مبتنی بر ادراک حسی انسان را پیش می‌کشد. اگر کسی هنگام غروب در کوهستانی باشد که دره‌اش پوشیده از سایهٔ کوه‌هایی است که هنوز غرق در اشعهٔ آفتابند، کوه‌ها خود را به رنگ طلایی زیبایی نشان می‌دهند که به آن سرخی کوهی گفته می‌شود. در این زمان کوه‌ها طلایی به نظر می‌رسند. در این جا مسئله این نیست که کدام باور صادق است ـ آیا کوه بنفش است یا طلایی ـ بلکه مسئله این است که انسان باورهایش را چگونه به دست می‌آورد و به آن‌ها معتقد می‌شود. باورهای مبتنی بر ادراک حسی انسان نوعاً در شرایط بی‌واسطه‌ای بدون توجه به سایر باورهای وی حاصل می‌گردند. این باور که کوه واقعاً بنفش یا طلایی نیست، باوری است که باید برای آن استدلال آورد، و از این رو باوری غیرپایه محسوب می‌شود. بنابراین، این باور که کوه طلایی به نظر می‌رسد، در شرایط مذکور باوری غیرپایه به شمار می‌آید. و این باور که کوه واقعاً طلایی نیست، در شرایط مذکور باوری استنتاجی[2] و از این رو باوری غیرپایه است.

انسان *باورهای حافظه‌ای*[3] نیز دارد، نظیر این که من امروز صبحانه اُملت خوردم، دیروز دوچرخه سواری کردم و وقتی بچه بودم مادرم دهان برادرم را با

1. perceptual beliefs
2. inferred belief
3. memory beliefs

صابون شست. آیا این باورها باورهای پایه هستند یا غیرپایه؟ به نظر می‌رسد این باورها نوعاً باورهای پایه باشند: انسان واقعاً خود را این‌گونه می‌یابد که در شرایط خاصی به آن‌ها باور دارد، و این باورها بر اساس سایر باورهایی که انسان به آن‌ها معتقد است استوار نیستند. *باورهای راجع به گذشته*[1] را در نظر بگیرید، نظیر این‌که انسان‌های زیادی در جنگ جهانی دوم کشته شدند، یونان[2] زادگاه دموکراسی بود، لوتر[3] در شهر وُرمز[4] و آگسبورگ[5] محاکمه شد و عمر زمین بیش از پنج دقیقه است. این باورها نیز نوعاً باورهای پایه هستند. انسان با خواندن این مطالب در کتاب‌های تاریخی یا شنیدن آن‌ها از یک معلم، بی‌واسطه آنها را به‌دست می‌آورد؛ البته، اگر آن‌ها را فوراً فراموش نکند، چون در باورهای تاریخی فراموشی فراوان پیش می‌آید. باورهای راجع به گذشته نوع دیگری از باورها را به وجود می‌آورند: ما نوعاً خود را این‌گونه می‌یابیم که چیزی را که صرفاً کسی به ما می‌گوید و یا با *گواهی* وی آن را باور می‌کنیم. به طور مثال، وقتی کسی می‌گوید ساعت دو بعدازظهر است انسان آن را باور می‌کند؛ یا صرفاً از این رو که معلم یا مؤلفی بیان می‌کند که لوتر در شهر وُرمز محاکمه شد، آن را باور می‌کند؛ و به همین شیوه باور می‌کند که کشور چین پرجمعیت‌ترین کشور دنیاست. انسان نوعاً برای این‌گونه باورها از سایر باورهایش که بدان‌ها معتقد است، استدلال نمی‌آورد مگر آن‌که او دانشمندی در آن زمینهٔ خاص باشد. بنابراین، باورهایی که بر اساس شهادت و گواهی فرد دیگری پذیرفته می‌شوند باورهای پایه به شمار می‌آیند.

یکی از باورهای بی‌واسطهٔ جالبی که قبلاً اهمیت آن در بحث از عقلانیت باور دینی اثبات شد، *باور داشتن به ذهن‌های دیگر* است. هیچ فیلسوفی تاکنون دلیلی قوی برای وجود ذهن‌های دیگر اقامه نکرده، و پی بردن به این‌که چگونه ممکن است این امر تحقق بپذیرد دشوار است.[6] اگر شما فیلسوف نباشید،

---

1. beliefs about the past
2. Greece
3. Luther
4. Worms
5. Augsburg
6. Alvin Platinga, *God and other Minds*, 187-244.

ممکن است فکر کنید کسی که چنین سؤال‌هایی را می‌پرسد غیرعادی است، و چه بسا حق با شما باشد. شما فریفتهٔ این امکان نخواهید شد که ممکن است انسان‌های دیگر در همان حال که طوری عمل می‌کنند که گویی دارای ذهن هستند، با وجود این چیزی بیش از ماشین‌های ظریف و پیچیده‌ای نیستند که برای واکنش به شیوه‌هایی که به طور گمراه‌کننده‌ای دلالت بر شخص بودن آن‌ها دارد برنامه‌ریزی شده‌اند. شما با این فکر تغییر عقیده نخواهید داد که مثلاً اگرچه ممکن است مردم طوری به نظر برسند که گویی احساس درد می‌کنند ـ مثلاً با اخم کردن، گریستن یا فشردن انگشت‌ها ـ اما آن‌ها بیشتر از رایانه‌ای که سخت‌افزارش در حال از کارافتادگی است، احساس درد نمی‌کنند. ممکن است همین سخن در مورد کل حیات ذهنی چنین افرادی که مدعی شخص دیگرند صادق باشد؛ آن‌ها ممکن است طوری رفتار کنند که گویی در حال تحمل درد، گرفتار عشق یا فکورانه در حال تأمل و از این قبیل هستند، و با وجود این در واقع به هیچ وجه حیات ذهنی متعارف ما را ندارند. این باور که ذهن‌های دیگر وجود دارند، معادل با این باور است که اشخاصی غیر از خودِ انسان وجود دارند.

این باور که ذهن‌ها یا اشخاص دیگر وجود دارند باوری پایه محسوب می‌شود. نه تنها کسی برای این باور دلیلی قوی اقامه نکرده است، بلکه در حقیقت هیچ‌یک از ما بر اساس باورهای دیگری که به آن‌ها اعتقاد داریم به ذهن‌های دیگر باور نداریم از این رو باور داشتن به ذهن‌های دیگر باوری پایه قلمداد می‌شود.

بسیاری از باورهای دیگر نیز نوعاً باورهای پایه هستند، مثل *حقیقت‌های اولیهٔ منطق*،[1] نظیر این باورها که هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب؛ اگر گزارهٔ P متضمن گزارهٔ Q باشد و P صادق باشد، در این صورت Q نیز صادق خواهد بود؛ و اگر چند مقدار مساوی به چند مقدار مساوی دیگر افزوده شوند، نتیجه‌ها مساوی خواهند بود. بر اساس *اصل استقرا*[2]، زمان آینده شبیه زمان گذشته خواهد بود. *باورهای خاص ریاضی*[3]، همچنین باورهای اساسی یا مبنایی خاصی مثل

1. elementary truth of logic
2. principle of induction
3. mathematical beliefs

باور داشتن به جهان خارج، *باور داشتن بـه خـود*[1] و غـیره نـیز از ایـن قـبیل است. بنابراین، این‌ها باورهایی مبنایی هستند که ما نوعاً از طریق آن‌ها برای چیزهای دیگر استدلال می‌کنیم نه برای خود آنها؛ از این رو چنین باورهایی نوعاً باورهای پایه به شمار می‌آیند.

البته، تمامی باورهای ما پایه نیستند. برخی از باورها به دلیل سایر باورهایی که به آن‌ها معتقدیم حاصل می‌شوند یا مورد اعتقاد قرار می‌گیرند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برخی از حقایق ریاضیِ سطح بالاتر و نیز بـرخـی از بـاورهای واقعی، نظیر این باور که کوه بنفش نیست، باورهای غیرپایه قلمداد می‌شوند. نوعاً *باورهای مربوط به فرضیه‌های علمی* ــ مثل این باور که الکترون‌ها وجود دارند یا $E=MC^2$ ــ باورهای غیر پایه‌اند و با انجام دادن آزمـایش‌های خـاصی در آزمایشگاه یا با بررسی بینه‌ها به دست می‌آیند. درستی این فرضیه‌ها دست‌کم برای فیزیکدان صادق است؛ اکثر افراد دیگر این بینه را به سختی درک می‌کنند. ما این باور را که الکترون‌ها وجود دارند و $E=MC^2$ تنها به این دلیل می‌پذیریم که کسی آن را به ما گفته است. پذیرش فرضیه‌ای علمی جز از راه استنتاج برای فیزیکدان شایسته نیست: وی باید توجهش را به دقت بـه بـینه و بـینهٔ نـقض معطوف سازد و فرضیهٔ علمی را بدون تأیید بینه نپذیرد. ما به دانشمندی کـه صرفاً از روی وهم یا تنها چون به نظرش رسیده است خود را به فرضیه‌ای علمی متعهد می‌سازد، نگاه مهربانانه‌ای نخواهیم داشت.

ممکن است انسان پس از شنیدن شهادت شاهدها در دادگاه، این باور غیرپایه و استنتاجی را به دست آورد که متهم گناهکار است. ممکن است انسان پس از بررسی بینه‌ای به این باور برسد که پرهیز از تخم‌مرغ یا شکلات میزان کلسترول خون را کاهش خواهد داد.[2] کسی ممکن است با خواندن گزارش‌های پزشکی به

---

1. belief in the self

۲. من شخصاً مدافع پرهیز از تخم‌مرغ و شکلات نیستم. در واقع به نـظر مـن نـباید بـدون بینه‌های فراوان از خوردن تخم‌مرغ و شکلات پرهیز کنیم؛ من نمی‌توانم با همان سماجتِ باور داشتن به این‌که باید از لبو و کنسرو لوبیا پرهیز کرد، به باور به پرهیز از تخم‌مرغ و شکـلات معتقد شوم. اما ممکن است کسی باور کند که شکلات، میزان کلسترول خون انسان را افزایش

←

این نتیجه برسد که استنشاق دود سیگار برای سلامتی انسان مضر است یا به خاطر کاهش لایهٔ ازن باید کمتر حمام آفتاب گرفت. کسی ممکن است با بررسی فرمول‌های ریاضی مربوط به مدار سیاره‌ها، به قانون جاذبهٔ عمومی زمین باور پیدا کند. تمامی این باورهایی که انسان *برای آن‌ها استدلال می‌آورد*، یعنی باورهایی که با *استدلال* به دست می‌آیند باورهای غیرپایه یا استنتاجی نامیده می‌شوند.

یکی از مجموعه باورهایی که شأن و منزلت آن به طور کلی واضح نیست، مجموعه *باورهای اخلاقی*[1] انسان است. من استدلال می‌کنم که باورهای اخلاقی بنیادی غالباً برای اکثر افراد، باورهای پایه هستند. این‌ها نوعاً باورهایی هستند که انسان همواره خود را با آن‌ها می‌یابد، و از نوع باورهایی محسوب نمی‌شوند که فرد عموماً دلیل یا بینهٔ قوی برای آن‌ها دارد. انسان نوعاً خطا بودن قتل را بر اساس دیگر باورهایی که دارد باور نمی‌کند، مگر آن‌که آن را بر اساس باور دیگری که پایه‌تر باشد به دست آورد؛ مثل این باور که آسیب رساندن به شخص دیگر خطاست. باور داشتن به این‌که قتل عملی خطاست، باوری با واسطه و مبتنی بر این باور است که آسیب رساندن به شخص دیگر خطاست. اما در این صورت، باور داشتن به این‌که آسیب رساندن به شخص دیگر نادرست است خود باوری پایه است؛ یعنی این باور بر اساس باورهای دیگری که انسان به آن‌ها معتقد است پذیرفته نمی‌شود. انسان در استنتاج‌های اخلاقی خود، در جایی به مجموعهٔ باورهایی که دارای ارزش ذاتی هستند دست می‌یابد؛ ارزش این باورها در ابزار بودن برای رسیدن به هدف‌هایی دیگر و یا برخی دلیل‌های غیرذاتی نیست. در این مقام انسان به باورهای اخلاقی پایهٔ خود می‌رسد. بنابراین، شاید بهتر آن باشد که بگوییم برخی از باورهای اخلاقی انسان، باورهایی که ارزششان از دلیل‌های دیگری به دست می‌آید باورهای غیرپایه، و

→
می‌دهد. در این جا فقط این نکته برای منظور ما اهمیت دارد که انسان این باور را بر اساس باورهای دیگری که بدان‌ها معتقد است کسب می‌کند.

1. moral beliefs

برخی دیگر از باورهای اخلاقی انسان، باورهایی بنیادی که دارای ارزش ذاتی هستند باورهای پایه به شمار می‌آیند.

در نهایت اگر شما خداباور هستید، *باور دینی* یا باور به خدا را مورد توجه قرار دهید. به جای اندیشیدن دربارهٔ تلاش‌هایی که پس از باور به خدا برای درک آن از راه دلیل صورت می‌گیرد به عقب برگردید، به منشأ این باور بیندیشید. آیا شما از دوران کودکی به علت این‌که در خانوادهٔ مؤمنی پرورش یافتید خداباور شدید؟ آیا با عزلت گزیدن در کوه یا هنگام خیره شدن به آسمان پر ستاره به این باور دست یافتید؟ آیا در نتیجهٔ اصرار دوستان صمیمی، یک کشیش یا یک روحانی، به خدا ایمان آوردید؟ آیا برهان‌های مهم آنسلم و آکوئیناس را خواندید و سپس از نظر عقلی به خدا اعتقاد پیداکردید؟ آیا تهیدست بودید و خدا را تنها امید خود یافتید؟ آیا وسوسه شدید دعا کنید یا وارد کلیسا[1] شوید و رفته‌رفته خود را پذیرای چیزی از مردمی یافتید که نماز می‌خوانند و عبادت می‌کنند و بدان باور دارند؟ آیا از مجموعهٔ رویدادهای ظاهراً اتفاقی در جهان از مشیت الاهی آگاه شدید و از این راه توانایی خیراندیشانهٔ خدا را مشاهده کردید؟ آیا احساس کردید زیاده از حد گناهکارید، گویی در برابر کسی که والاتر از انسان‌ها است مسئولید؟ و آغوش گشادهٔ بخشش[2] خدا را حس کردید؟ آیا به تأثیر جهان‌بینی‌هایی در آمدید که در خیال افرادی نظیر س. س. لوئیس یا ج. ک. چسترتن با قدرت تمام به تصویر کشیده شده‌اند؟ آیا از زندگی دل‌انگیز و گرم دوستان مسیحی خود، یا از مطالعهٔ زندگی مسیحیان در آثار ادبی تأثیر پذیرفتید؟ آبا با خواندن آثار سارتر[3] و کیرکگور به دلیل پوچ بودن زندگی بدون خدا به یأس و ناامیدی رسیدید و سپس با جهش به ایمان[4] به کنه[5] ذات الاهی راه یافتید؟ آیا با خدا عهد بستید که اگر وی وجود داشته باشد و شما را از خطر نجات دهد، زندگی‌تان را مطابق خواست وی جهت دهید؟ آیا همچون پاسکال[6] منفعت‌ها و هزینه‌های باور داشتن و باور نداشتن به خدا را محاسبه کردید،

---

1. church
2. forgiveness
3. Sartre
4. leap of faith
5. abyss
6. Pascal

دست به قمار زدید و تصمیم گرفتید، برای اجتناب از عذاب بالقوهٔ هولناک جهنم و رسیدن به سودهای بالقوه و بی‌کرانِ سعادت ابدی به خدا باور پیدا کنید؟ آیا خود را به صرف شنیدن بیان روشن انجیل[1] عیسی مسیح[2] به خدا معتقد یافتید؟ خداباوران سفر خود را به سوی خدا یا شاید مناسب‌تر باشد بگوییم سفر خدا به سوی خود را در راه‌های بی‌شماری شرح داده‌اند.

ما ساختار واقعی باورهایمان را بسیار خلاصه توصیف کردیم. برخی از باورهای ما پایه‌اند، باورهایی که به آن‌ها بر اساس باورهای دیگری که به آن‌ها معتقدیم باور پیدا نمی‌کنیم، و برخی از باورهای ما غیر پایه‌اند، یعنی باورهایی که با تأیید بر اساس بینه از باورهای دیگر به دست می‌آیند و مورد اعتقاد واقع می‌شوند. اجازه دهید به نکتهٔ دیگری در مورد ساختار واقعی معرفتی خود اشاره کنیم: بسیاری از باورهای ما در واقع پایه‌اند و بر اساس دیگر باورهای ما به دست نمی‌آیند و یا مورد اعتقاد واقع نمی‌شوند. این فرض که اکثر باورهای ما باورهای ادراکی یا باورهای مربوط به حافظه‌اند، یا به سبب این‌که کسی به ما گفته چنین و چنان است به دست آمده‌اند، نباید شگفت‌انگیز تلقی شوند. اگر انسان به ساختار باورهای خود به دقت توجه کند، اذعان خواهد کرد که تعداد باورهایی که برای آن‌ها استدلال می‌آورد ــ یعنی تعداد باورهای استنتاجی و غیرپایه ــ در واقع اندک است.

بحث ما تا این جا صرفاً ساختار واقعی باور ما را توصیف کرده است. ما در این جا هیچ داوری هنجاری[3] نکردیم، و از این‌که برخی باورها را عقلانی یا غیرعقلانی، درست یا نادرست و صادق یا کاذب بخوانیم اجتناب کردیم. ما صرفاً فهرست باورهای عادی[4] انسان را با رابطه‌های متلازم آن‌ها با باورهای دیگری که انسان به آن‌ها اعتقاد دارد برشمردیم. وقتی در مورد چگونگی ساختار واقعی باورهای انسان سخن می‌گوییم، از این سخن نمی‌گوییم که باورهای وی چگونه باید ساختار پیدا کند. بنابراین، سؤال اساسی این است که کدام یک از

---

1. gospel
2. Jesus Christ
3. normative judgment
4. typical beliefs

باورهای انسان باورهای واقعاً پایه[1] است؟ **باورهای واقعاً پایه**، *باورهای پایه‌ای هستند که موجه‌اند.* ممکن است انسان از نظر عقلی مجاز نباشد که به برخی از باورها در حکم پایه معتقد گردد. من پیشتر اشاره کردم که برای فیزیکدان اعتقاد به $E=MC^2$ در حکم باوری پایه موجه نخواهد بود؛ بنابراین، این باور که $E=MC^2$ است، برای فیزیکدان باور واقعاً پایه به شمار نمی‌آید.

به علاوه، کدام یک از باورهای انسان واقعاً غیرپایه[2]اند؟ **باورهای واقعاً غیرپایه**، *باورهایی هستند که انسان بر اساس دیگر باورهایش به طور موجهی به آن‌ها معتقد می‌شود.* یقیناً برخی از باورها در ساختار معرفتی انسان غیر عقلانی‌اند. هدف بعدی ما این است که از راهبرد جداسازی باورهای عقلانی انسان از باورهای غیرعقلانی در عصر روشنگری بحث کنیم، و به ارزیابی ملاک‌های[3] عصر روشنگری برای هدایت داوری‌هایمان در اعتقاد مناسب به باورها بپردازیم. به طور خاص این موضوع را مورد توجه قرار خواهیم داد که چگونه این نگرش بر عقلانیت باور به خدا تأثیر می‌گذارد.

۳. ایمان و مبناگروی

هماوردی‌طلبی عصر روشنگری با باور دینی ــ این اتهام که عقلانی بودن باور به خدا نیاز به بینهٔ گزاره‌ای یا دلیل دارد ــ نوعاً نظریهٔ عقلانیت مبناگروی کلاسیک را پیش فرض می‌گیرد.[4] براساس تصور **مبنا گرا**[5] از عقلانیت، *نظام باورهای انسان و ارتباط‌های منطقی آن‌ها با یکدیگر ــ یعنی ساختار معرفتی وی ــ باید کاملاً ساختارمند باشد.* نیکولاس ولتراستورف در نخستین انتقاد اخیر معرفت‌شناسی اصلاح شده به این مسئله‌ها، مبناگروی را تلاشی «برای تشکیل مجموعه‌ای از نظریه‌هایی می‌داند که تمامی پیشداوری‌ها، سوگیری‌ها و حدس‌های ناموجه[6] از آن حذف شده است. برای دستیابی به این هدف، باید با پایهٔ محکمِ یقین[7] آغاز کرد و با

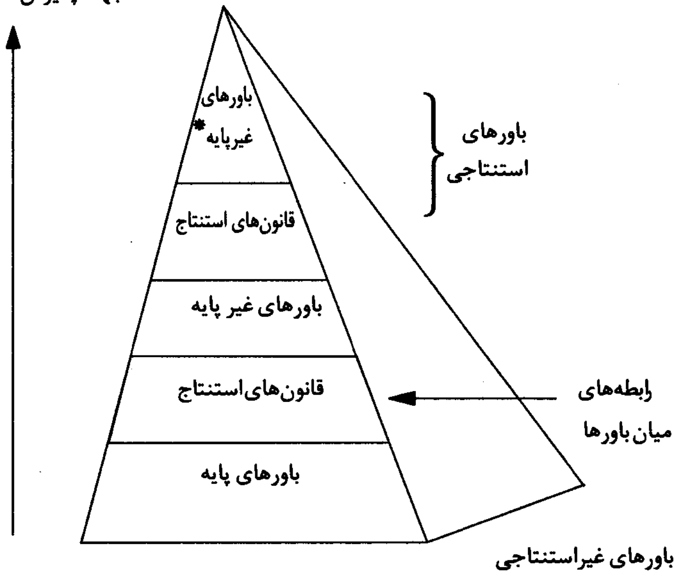
1. properly basic beliefs
2. properly nonbasic beliefs
3. criteria
4. *R&BG*, 17-59.
5. foundationalist
6. unjustified conjecture
7. certitude

روش‌هایی که همهٔ ما به نحو یکسانی به اعتبار آن‌ها یقین داریم، ساختمان نظریه را بر آن پایه استوار ساخت.»[1] استعارهٔ ساختن مناسب و تقویت پایهٔ ساختمان، با در نظر گرفتن این‌که شهود اولیهٔ مبناگروی عبارت از این است که برخی از باورها بدون تأیید بر اساس بینه از دیگر باورها به طور مناسب و موجه مورد اعتقاد هستند، استعاره‌ای مناسب است. این مطلب را می‌توان با تصور ساختار باورهای انسان به بهترین صورت به شکل هرم نشان داد. لایهٔ پایین هرم نشان باورهای مبنایی انسان است که باورهای واقعاً پایه هستند. اگر مبناها محکم باشند، انسان می‌تواند بر پایهٔ آن‌ها با استفاده از ابزارهای مناسب (قانون‌های استنتاج)، به بناکردنِ باورهای لایهٔ بالاتر ادامه دهد. لایه‌های بعدی باید به طور مناسب بر لایهٔ پیشین بناگردد. بنابراین، برای تکمیل تمثیل ساختار معرفتی عقلانی در بنای ساختمان، می‌توان گفت پایه‌های محکم آن را باورهای واقعاً پایه، و لایه‌های اضافی را باورهای واقعاً غیرپایه یا باورهای استنتاجی تشکیل می‌دهند و ملاط آن را قانون‌های مناسب استنتاج می‌سازند. غرض، تشخیص باورهای مبنایی است به گونه‌ای که صدق کاملاً قطعی آن‌ها حفظ شود، و با استفاده از قانون‌های استنتاج که ضامن صدق آن‌هاست به لایه‌های بالاتر منتقل گردد (به شکل الف نگاه کنید).

البته، در نهایت این ساختار را لایهٔ مبنایی تأیید می‌کند. بنابراین، مسئلهٔ اصلی این است که انسان کدام باورها را می‌تواند در میان مبناهای ساختار معرفتی عقلانی خود جای دهد؛ یعنی کدام باورها باورهای واقعاً پایه به شمار می‌آیند؟ مبناگروی کلاسیک با قبول این‌که ممکن است انسان باورهای پایهٔ فراوانی داشته باشد که موجه نیستند، ملاکی برای بررسی دقیق و نقادانهٔ باورها عرضه می‌کند. باید تعیین کرد که کدام باورهای پایه در واقع موجه یعنی باورهای واقعاً پایه‌اند. اگر باور به خدا باوری واقعاً پایه باشد، انسان برای موجه ساختن آن به دلیل نیاز نخواهد داشت. از این رو، طرح مبناگروی کلاسیک تعیین این موضوع است که کدام یک از باورها واقعاً پایه‌اند. از نظر مبناگرای

1. Nicholas Wolterstorff, 1976, ***Reason Within the Bounds of Religion***, Grand Rapids: Eerdmans, 24.

از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری ***RWBR*** ارجاع داده می‌شود.



شکل الف. مبناگروی

مبناگروی نظریه‌ای دربارهٔ ساختار باورهای عقلانی است. مجموعهٔ مشخصی از باورها وجود دارد که بدون تأیید باورهای دیگر موجه‌اند؛ این مجموعه باورها، باورهای پایه، مبناهایی را فراهم می‌سازند که تمامی باورهای دیگر در نهایت براساس آن‌ها تأیید می‌شوند. پذیرش عقلانی فقط از لایه‌های پایین به لایه‌های بالاتر انتقال می‌یابد، همان‌طور که تضمین و توجیه باورها از طریق قانون‌های استنتاج از لایه‌های پایین‌تر به لایه‌های بالاتر منتقل می‌گردد.

* باورهای غیرپایه و لایهٔ بالاتر. من در این جا فقط سه لایه را آورده‌ام، اما ممکن است لایه‌های بالاتر بسیار بیشتری وجود داشته باشد که تأیید براساس بینه و در پی آن تضمین عقلانی خود را از لایه‌های پایین‌تر اخذ کنند.

کلاسیک این باورها گزاره‌های بدیهی حسی یا بدیهی اولی هستند، و یا آن چیزی که فیلسوفان آن را خطاناپذیر می‌نامند. **باورهای بدیهی حسی**[۱] *گزارش‌هایی از تجربهٔ بی‌واسطهٔ انسان*[۲] است، مثل تکه‌ای کاغذ پیش روی من است، درختی مقابل من است، دیواری که می‌بینم زردرنگ است. **باورهای بدیهی اولی**[۳] باورهایی است که *انسان با تصور آن‌ها به صدق آن‌ها پی می‌برد*، همچون ۴=۲+۲، هر مرد مجردی ازدواج نکرده است، و کل مساوی است با مجموع جزءهای خویش. و بالاخره، **باورهای خطاناپذیر**[۴] *گزاره‌هایی است که انسان نمی‌تواند در مورد آن‌ها اشتباه کند*. معمولاً این باورها گزارش‌هایی از حالت‌های ذهنی و بی‌واسطهٔ خودِ انسان است ـ بسیار شبیه باورهای ظاهری[۵] ـ که پیشتر از آن بحث شد ـ مثل به نظرم می‌رسد دیوار مقابل من زردرنگ است، به نظرم می‌رسد درختی پیش روی من است و کوه‌ها بنفش به نظر می‌رسد.

ویژگی مشترک گزاره‌های مبنایی این است که شخص می‌تواند بدون تأیید بر اساس بینه از باورهای دیگر، در باور داشتن به آن‌ها عقلانی باشد؛ در اصطلاح ما آن‌ها باورهای واقعاً پایه‌اند. باورهای پایهٔ موجه، مبناهای نظام عقلی باورها را تشکیل می‌دهند. برای عقلانی شدن باورهای غیرپایه، انسان باید بر اساس باورهای پایهٔ خود به آن‌ها اعتقاد ورزد. برای این که باورهای پایه عقلانی باشند، باید آن‌ها را با یکی از دو روش منطق استقرایی[۶] یا قیاسی[۷] از باورهای پایهٔ خود استنتاج کرد (به شکل ب نگاه کنید).

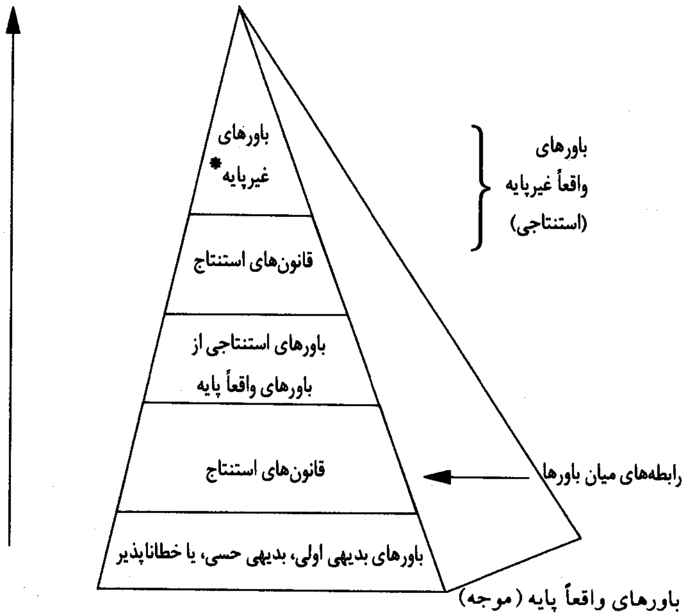
انتقاد شخص بینه‌جو از باور خداباوری دو ادعا را در بر دارد:

۱. شخص خداباور برای این که [باورش] عقلانی باشد، باید بینه‌ای کافی برای وجود خدا داشته باشد.

۲. بینهٔ کافی برای وجود خدا موجود نیست.

---

1. evident to the senses
2. self-evident
3. immediate experience
4. incorrigible
5. appearance beliefs
6. inductive logic
7. deductive logic



شکل ب. مبناگروی کلاسیک

از آن جا که مبناها مشخص و قانون‌های منطق حافظ و منتقل‌کنندهٔ صدق آن است، باورهای واقعاً غیرپایه نیز مشخص و صادقند. هر باوری که واقعاً پایه نیست (یعنی باورهایی که بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر نیستند) باید با دلیلِ برآمده از باورهای سطح پایین‌تر تأیید گردد. از این رو، باورداشتن به خدا به تأییدِ دلیل بر اساس بینه نیازمند است.

* باورهای غیرپایهٔ موجهِ لایهٔ بالاتر.

در مورد ادعای دوم، در فصل نخست بحث نمودیم. اجازه دهید اکنون به بررسی ادعای اول بپردازیم.

انتقاد شخص بینه‌جو نوعاً در مبناگروی کلاسیک ریشه دارد. باور به خدا نه بدیهی حسی است، نه بدیهی اولی و نه خطاناپذیر. بنابراین، طبق دیدگاه مبناگروی کلاسیک، باور داشتن به خدا، باور پایهٔ موجهی نیست؛ از این رو، باور واقعاً پایه نیست. اگر کسی باور به خدا را بدون تأیید دلیلی مناسب بپذیرد، به طور ناشایستی به آن معتقد شده است. چنین فردی در بهترین حالت نادان، و در بدترین حالت در خورِ نکوهش خواهد بود. بنابراین، به گفتهٔ مبناگرای کلاسیک، باور به خدا برای آن‌که مورد انتقاد عقلانی واقع شود نیازمند دلیل یا بینه است.

آیا شرط عقلانیت است که انسان باید برای باور داشتن عقلانی به خدا بینهٔ کافی داشته باشد؟ مدعای شخص بینه‌جو مبنی بر این‌که شخص خداباور برای باور داشتن عقلانی به خدا *باید* بینهٔ کافی داشته باشد، بر تصور مبناگرای کلاسیک مبتنی است که باورداشتن به خدا باور واقعاً پایه نیست، و از این رو برای آن‌که عقلانی شود نیازمند دلیل یا بینه است.[1] اما چرا باید مبناگروی کلاسیک را پذیرفت؟

۴. فرو ریختن مبناگروی

شاید لازم باشد به جای تسلیم شدن به اتهام غیرعقلانی بودن از سوی شخص بینه‌جو، نقص‌های آن را بررسی کنیم. اجازه دهید **مبناگروی کلاسیک**[2] را موضعی بنامیم که معتقد است باور P اگر و فقط اگر یکی از این دو صورت را

---

۱. اجازه دهید یادآوری کنیم که منظور از بینه، بینهٔ گزاره‌ای در شکل استدلال است. معترضان بینه‌گرای معاصر، نوعاً بینهٔ غیرگزاره‌ای یا تجربی را برای وجود خدا بینه به حساب نمی‌آورند. همان‌طور که در مقدمه از قول مکی گفتیم، باور داشتن به خدا را می‌توان فقط با استدلال‌های قیاسی یا استقرایی اثبات کرد یا از بهترین تبیین‌ها استنتاج نمود.

2. classical foundationalism

از این به بعد به این مقوله با علامت اختصاری CF ارجاع داده می‌شود.

داشته باشد عقلانی خواهد بود:

۱. بدیهی اولی، بدیهی حسی، و یا خطاناپذیر باشد.
۲. و یا از مجموعهٔ باورهایی که بدیهی اولی، یا بدیهی حسی، و یا خطاناپذیرند استنتاج شود.

ولتراستورف معتقد است که در مورد CF نمی‌توان مطلب چندان مثبتی گفت: «مبناگروی از هر جهت وضعیت بدی دارد. به نظر من این طور می‌رسد که کاری نمی‌توان کرد جز آن‌که از مبناگروی به علت بیماری مهلکی که دارد قطع امید نماییم و یاد بگیریم بدون آن زندگی کنیم.»[1] چه چیزی موجب مرگ و نابودی مبناگروی کلاسیک شده است؟ ولتراستورف به دشواری چنین نظریه‌ای اشاره می‌کند.[2] بالاتر از همه، وی معتقد است بر اساس این دیدگاه باورهای بسیار اندکی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به طور مناسبی در میان باورهای مبنایی قرار داد.[3] اگر چنین باورهای مبنایی اندک باشند، پایهٔ بر اساس بینهٔ بسیار سستی برای تأیید سایر باورهای انسان وجود خواهد داشت.

پلانتینگا به دیدگاه CF صریح‌تر اشکال می‌کند. وی می‌پرسد آیا با فرض دیدگاه CF، پذیرش خودِ آن عقلانی است؟ نخست آن‌که آیا CF باور واقعاً پایه است؟ به طور یقین CF بدیهی حسی نیست، زیرا به طور واضح گزارشی از تجربه‌های بی‌واسطهٔ انسان نیست. همچنین این دیدگاه خطاناپذیر هم نیست، چون قطعاً انسان می‌تواند در مورد صدق CF دچار اشتباه شود. و سرانجام انسان با درک آن نمی‌تواند پی ببرد که به صورت بدیهی اولی صادق است (من آن را درک می‌کنم و فکر می‌کنم کاذب است). بنابراین، CF شرط اول خود را برای عقلانیت تأمین نمی‌کند.

آیا CF در احراز شرط دوم عقلانیت شانس بیشتری دارد؟ بر اساس تصور

1. *RWBR*, 52.
2. Ibid, 24.
3. Ibid, 42-51.

مبناگروی کلاسیک از عقلانیت، انسان فقط در صورتی می‌تواند در اعتقاد به باوری استنتاجی و غیرپایه موجه باشد که بتواند آن را از مجموعهٔ باورهای واقعاً پایه‌اش استنتاج نماید. اشکال خودِ CF این است که تاکنون کسی با استفاده از مجموعهٔ باورهایی که با معیار مبناگروی کلاسیک تضمین‌شده باشند، دلیلی قوی برای آن اقامه نکرده است. در حقیقت پی بردن به این امر دشوار است که انسان چگونه می‌تواند به طور ممکنی از مجموعه باورهایی همچون به نظرم رنگم پریده است، درختی مقابل من وجود دارد و کل مساوی است با مجموع اجزای خویش، مبناگروی کلاسیک را استنتاج کند. بنابراین نمی‌توان مبناگروی کلاسیک را با ملاک خود آن توجیه نمود. از این رو، مبناگروی کلاسیک دارای *تناقض از راه خود ـ ارجاعی*[1] است.[2] به این دلیل، مبناگروی کلاسیک یا کاذب است و یا دیدگاهی است که فقط در مواجهه با تهدید غیرعقلانی بودن می‌توان آن را پذیرفت. بنابراین، آشکارا این نتیجه به‌دست می‌آید که هیچ‌کس نباید CF را بپذیرد.

مبناگروی کلاسیک نقص آشکار دیگری نیز دارد: موردهایی از باورهای آشکارا موجه را در بر نمی‌گیرد. یقیناً انسان در باورداشتن به این‌که امروز صبح صبحانه خورده است، این‌که جهان خارجی وجود دارد و این‌که همسرش یک شخص است کاملاً عقلانی است. اما این باورها بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر نیستند. بنابراین، مبناگروی کلاسیک ایجاب می‌کند که این باورها با دلیلی برگرفته از باورهای واقعاً پایه تأیید شوند. اما هرگز کسی دلیلی قوی برای این باورها اقامه نکرده است. پلانتینگا استدلال می‌کند:

> درس مهمی که از بسط فلسفهٔ جدید ـ تقریباً از دکارت تا هیوم ـ گرفته می‌شود دقیقاً این است: با در نظر گرفتن گزاره‌هایی که بدیهی یا خطاناپذیرند، اغلبِ باورهایی که سرمایهٔ زندگی عادی و روزمرهٔ ما را

---

1. self-referentially inconsistent
2. *R&BG*, 60-61.

> تشکیل می‌دهند محتمل نیستند، یعنی در هر صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم آن‌ها محتملند. همهٔ گزاره‌هایی را که متضمن این هستند که مثلاً اشیای فیزیکیِ پایداری وجود دارد، یا اشخاصی غیر از من وجود دارند یا عمر این جهان بیش از پنج دقیقه است، در نظر بگیرید: من فکر می‌کنم با توجه به گزاره‌هایی که برای من بدیهی یا خطاناپذیرند، وجود هیچ‌یک از این گزاره‌ها محتمل‌تر از عدم آن‌ها نیست. در هر حال، هرگز کسی دلیلی قوی برای آن‌ها اقامه نکرده است.[1]

باید هر اصل فلسفی را که موردهایی از باورهای آشکارا عقلانی را نادیده می‌گیرد رد کرد.

بنابراین، مبناگروی کلاسیک با شکست مواجه می‌شود. این دیدگاه تناقض از راه خود ـ ارجاعی دارد و موردهای آشکاری از باورهای موجه را دربرنمی‌گیرد. اگر فردی در باور داشتن به مبناگروی کلاسیک غیرعقلانی باشد، یقیناً نباید به آن باور یابد و آن را همچون دلیلی برای رد عقلانیتِ باور به خدا به کار بَرَد. در نتیجه می‌توان گفت:

> بنابراین، در صورت نبود دلیلی متشکل از مقدمه‌هایی که شرط مورد نظر مبناگروی کلاسیک را تأمین کند، نباید مبناگروی کلاسیک را پذیرفت. این مطلب در مورد فیلسوف مبناگرا نیز صادق است: اگر مبناگرا نتواند چنین دلیلی برای مبناگروی کلاسیک بیابد، باید از آن دست بکشد. به علاوه، وی نباید بر اعتراض به باور خداباوری اصرار ورزد و من نیز نباید اعتراض وی را بپذیرم، زیرا باور خداباوری اساساً مبتنی بر قضیهٔ صادقی است حتی اگر من در باور به آن ملزم نباشم... اما واضح است که مبناگروی کلاسیک ورشکسته است و از آن جا که انتقاد شخص بینه‌جو در مبناگروی کلاسیک ریشه دارد، در واقع دارای ریشه‌ای سست و بی‌بنیاد است.[2]

---

1. Ibid, 59-60.

2. Ibid, 61-62.

۵. باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه

چرا باور به خدا در زمرهٔ مبناهای ساختار معرفتی عقلانی قرار نگرفت؟ دلیل آن از نظر شخص منتقد بینه‌جو، فرض دلخواهانه‌ای از مبناگروی کلاسیک است. اما پلانتینگا و ولتراستورف دلیل‌های قطعی و قانع‌کننده‌ای برای رد مبناگروی کلاسیک و در نتیجه برای رد توصیف آن از باورهای واقعاً پایه اقامه کرده‌اند. انسان با فرض فرو ریختن مبناگروی کلاسیک، چه نوع گزاره‌هایی را ممکن است در میان مبناهای ساختار معرفتی خود به طور مناسبی مندرج سازد؟ یقیناً، انسان در اندراج باورهای بدیهی اولی، بدیهی حسی، یا خطاناپذیر، در مبناهای ساختار معرفتی خود کاملاً عقلانی خواهد بود؛ پلانتینگا و ولتراستورف با این امر مخالف نیستند. اما آنان از این تعهد دلخواهانه که فقط این باورها ممکن است در ساختار معرفتی مندرج شوند آزرده‌خاطرند. پرسش این است که انسان چه باورهای دیگری را می‌تواند به طور مناسبی در ساختار معرفتی خود مندرج سازد؟ آیا باور به خدا را می‌توان به این مجموعه افزود؟ پلانتینگا معتقد است طبق سنت کلوینی می‌توان چنین کرد:

> در قطعه‌هایی که پیشتر نقل کردیم، کلوین ادعا می‌کند که انسان مؤمن برای اعتبار معرفتی[1] به استدلال کردن از راه چیزهای دیگر نیاز ندارد. به گمان من، می‌توان چنین برداشت کرد که وی معتقد است ساختار معرفتی عقلانی خداباور می‌تواند به خوبی شامل باور به خدا در زمرهٔ مبناهای خود باشد. در واقع، مقصود وی برداشتن گامی به جلو و در دو مسیر متمایز است: اولاً وی می‌اندیشید که شخص مسیحی نباید بر اساس قضیه‌های دیگر به خدا معتقد باشد؛ در حقیقت، ساختار معرفتی صحیح و استوار شخص مسیحی، باور به خدا را در میان مبناهای خویش خواهد داشت. ثانیاً فردی که باور به خدا را باوری پایه می‌شمارد، می‌تواند به وجود خدا معرفت یابد. کلوین معتقد است انسان می‌تواند از نظر عقلی باور به خدا را در حکم باور پایه بپذیرد؛ و نیز ادعا می‌کند که انسان می‌تواند به وجود خدا معرفت یابد

1. epistemic respectability

حتی اگر هیچ دلیلی برای آن نداشته باشد و حتی اگر بر اساس قضیه‌های دیگر به آن معتقد نباشد.[۱]

و همان‌طور که پلانتینگا در یکی از آثار اولیهٔ خود می‌نویسد:

حاصل کلام این است که مؤمن بالغ یا خداباور بالغ نوعاً باور به خدا را به‌طور آزمایشی، در حکم فرضیه یا به طور موقت نمی‌پذیرد. همچنین به نظر من، وی باور به خدا را در حکم نتیجه‌ای که از سایر باورهایش برگرفته شده باشد نمی‌پذیرد. وی باور به خدا را باوری پایه، اساسی و جزئی از مبناهای ساختار معرفتی خود می‌داند. خداباور بالغ خود را به باور به خدا متعهد می‌سازد، بدین معنا که باور به خدا را باوری پایه می‌شمارد. تحقیق ما بر این دلالت دارد که در این کار هیچ امر نامعقول یا خلاف عقلی وجود ندارد.[۲]

ولتراستورف با اعتقاد به این‌که باور مسیحی تعهدی مبنایی در ساختار باورهای خداباور به شمار می‌آید، واقعاً پایه بودن آن را تأیید می‌کند. باور مسیحی باید به منزلهٔ *باوری ناظر*[۳] عمل نماید، یعنی باوری که باورهای دیگر باید مطابق آن یا بر اساس آن رد شوند، مطرح گردند یا گسترش یابند. همان‌طور که وی بیان می‌کند: «عالِم مسیحی باید بگذارد محتوای باورش که تعهد اصیل مسیحی است، در مقام ناظر در طرح‌ریزی و سنجش نظریه‌هایش عمل کند.»[۴]

بر اساس تصور پلانتینگا از عقلانیت، نظام باور عقلانی ساختار ویژهٔ مبناگرا را نشان می‌دهد: هنوز مبنایی وجود دارد که به طور غیر استنتاجی[5] موجه است و تأییدهای عقلانی از لایه‌های پایین به لایه‌های بالاتر پیش می‌رود.[۶] جایی که

---

1. Ibid, 73.
2. Alvin Plantinga, 1979, "Is belief in God Rational?" in C. F. Delaney, ed., *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 27.
3. control belief
۴. برای ملاحظهٔ بحث کامل نقش باور مسیحی درباورهای انسان ← *RWBR*, 59-71.
5. noninferentially
۶. پلانتینگا و ولتراستورف نظریهٔ انسجام‌گروی را در مورد توجیه رد می‌کنند. این نظریه بیان ←

مبناگروی پلانتینگا از مبناگروی کلاسیک جدا می‌شود، جایی است که وی باورهای واقعاً پایه را تعیین می‌کند. مبناگروی کلاسیک دارای مجموعهٔ نسبتاً کم‌عضوی از باورهای پایه است. مبناگروی پلانتینگا در تعیین باورهای واقعاً پایه بسیار کمتر تنگ‌نظرانه است. وی باورهای مربوط به حافظه، باورهای مربوط به جهان خارج، باورهای مربوط به پذیرش گواهی و باور به خدا را نیز تحت باورهای واقعاً پایه مندرج می‌سازد.

پلانتینگا تصور مبناگرای کلاسیک از عقلانیت را ردکرده است. اما آیا این موجب می‌شود که هر باوری عقلانی شود؟ یقیناً خیر. اگرچه پلانتینگا تبیین جایگزینی از عقلانیت را در *R&BG* عرضه نمی‌کند، ما تأیید وی را از معرفت‌شناسی توماس رید در حکم تبیینی جایگزین در نظر می‌گیریم. پلانتینگا ملاکی برای واقعاً پایه بودن عرضه نمی‌کند، ولی روند مورد نظرِ رید را برای ارزیابی چنین ملاک‌هایی پیشنهاد می‌کند.[1] روش مناسب برای تعیین باورهای واقعاً پایه روش *استقرایی* است. معرفت‌شناس باید باورهایی را که واقعاً پایه قلمداد می‌کند گردآوری نماید، و در ادامه به بنای اصل عقلانیت بر اساس این مجموعهٔ باورها بپردازد. اما از سوی دیگر، این‌گونه پیشروی نیز ممکن است با اصل یا نظریه‌ای *آغاز* شود و سپس بر طبق آن اصل، در مورد باورها داوری گردد. روند دوم همان رویکرد مبناگروی کلاسیک است. آیا باید برای دستیابی به اصل عقلانیت از نظریه و اصل آغازکرد یا از مجموعهٔ باورها؟

می‌توان تفاوت‌های این دو رویکرد را با مثالی از تاریخ علم دریافت. ستاره‌شناسانِ قرون وسطا با نظریهٔ نجومی[2] آغازکردند. آن‌ها باور داشتند که فلک‌ها کاملند، خرق و التیام ندارند و همه چیز در فلک‌ها از نوعی حرکت دورانی کامل برخوردار است. بدین ترتیب، این تعهد را همچون اصلی روش‌شناختی در آثار نجومی خویش در نظر گرفتند، و وظیفهٔ سنگین تطبیق

→
می‌دارد که اگر و فقط اگر یک‌گزاره با مجموع باورهای انسان منسجم یا از نظر منطقی سازگار باشد، موجه خواهد بود. براساس این تبیین، انسجام شرط لازم و کافی برای توجیه عقلانی است ← *R&BG*, 47-55

1. *R&BG*, 74-78.
2. astronomical

تمامی مشاهده‌های نجومی خویش را با این حرکت دورانی همسان بر خود هموارکردند. از سوی دیگر، کوپرنیکی‌ها[1] با مجموعهٔ پیچیده‌ای از مشاهده‌های نجومی آغاز نمودند و تا جایی پیش رفتند که حرکت سیاره‌ها را از این مجموعه انتزاع کردند. سرانجام کپلر استدلال کرد که اصل انتزاع‌شده از حرکت سیاره‌ها آن است که این حرکت‌ها بیضوی‌شکل است. بنابراین، ممکن است انسان یا همچون قرون وسطاییان با نظریه و اصل آغاز نماید و مشاهده‌هایش را با آن تطبیق دهد، و یا همچون کوپرنیکی‌ها با مجموعه‌ای از مشاهده‌ها آغاز و قانون یا اصل را از آن‌ها انتزاع کند.

به مثال دیگری، این بار از الاهیات انجیلی[2] توجه کنید. در تفکر یونانی، موجود کامل[3] ضرورتاً بدون تغییر یعنی ثابت به شمار می‌رود. آن دسته از قرون وسطاییانِ متأثر از تفکر یونانی بر این باور بودند که اگر خدا موجودی کامل باشد نمی‌تواند تغییر کند. شخص مسیحی به کمک این اصل تفسیری قطعه‌هایی از *کتابِ مقدس* را که در واقع این را مطرح می‌کند که خدا تغییر می‌کند ـ آن جا که خدا از تصمیم خود منصرف می‌شود، احساس ندامت می‌کند، به نظر می‌رسد فراموش می‌کند و غیره ـ انسان وارانگارانه تلقی می‌کند. این اصل روش‌شناختی که کمال بر ثبات دلالت دارد، ارزیابی قطعه‌های مشخصی از *کتابِ مقدس* را هدایت می‌کند. اما می‌توان شیوهٔ تقریباً متفاوتی را در این مسئله پیش گرفت. ممکن است فردی برای ساختن تصوری از ماهیت الاهی[4]، سعی کند با روشی از پیش اندیشیده از متن‌های مشخصی سود جوید. از این رو، وی می‌تواند از متن‌های مشخصی در *کتابِ مقدس* آغاز کند و الاهیاتش را از آن‌ها استنتاج نماید. برخی از متن‌های روایی بیان می‌دارند که خدا تغییر می‌کند، و تعدادی از متن‌های در قالب نامه اشاره می‌کنند که خدا تغییر نمی‌کند. با استفاده از این متن‌هاست که می‌توان تغییرناپذیری[5] الاهی را پذیرفت یا رد کرد. در رویکرد دوم، نظریهٔ تغییرناپذیری الاهی قطعی نیست.

---

1. Copernicans
2. biblical theology
3. perfect being
4. divin nature
5. immutability

همان‌طور که در مثال علمی بیان شد، ممکن است آغاز با نظریه برای طلب دانش زیان‌بخش باشد. بنابراین، این رویکرد به عقلانیت که با نظریه آغاز می‌شود، کمتر از رویکردی که با مجموعه‌ای از باورها آغاز می‌کند و سپس نظریه‌ای را از آن‌ها اخذ می‌کند ترجیح دارد. ممکن است خداباور، باور به خدا را جزئی از مجموعهٔ باورهای پایه و مبنایی خود بداند و سپس اصول عقلانیت خود را بر طبق آن مجموعه بنا نهد. بر اساس این نظریه، باورهای بسیار زیادی از باورهای پایه خارج خواهند شد. بنابراین، این اتهام که رد مبناگروی کلاسیک منجر به آن می‌شود که «هر چیزی به مجموعهٔ باورهای پایه راه یابد»، با این روش ابطال خواهد شد.

پلانتینگا می‌گوید نباید به مسئلهٔ عقلانیت برحسب خودِ باورها توجه کرد، بلکه بایستی از منظر قوه‌های معرفتی[1] یا سازوکارهای باورساز[2] به آن نگریست. این دقیقاً همان رویکردی است که در ***R&BG*** مطرح گردید اما پرورانده نشد و بهترین بیان خود را در آثار توماس رید، فیلسوف اسکاتلندی قرن نوزدهم، می‌یابد.

۶. رید و عقلانیت

پلانتینگا در آثار منتشرشدهٔ خود در مورد ایمان و عقلانیت، چندان به بسط ملاک عقلانیت نپرداخته است. این خلأ همان‌طور که تصور می‌شود منشأ انتقاد شدیدی به وی شده است.[۳] اما پلانتینگا این را بیان کرده که از نظر عقلانی به معرفت‌شناسی توماس رید مدیون است،[۴] و در صورتی که معرفت‌شناسی

---

1. cognitive faculties
2. belief-producing mechanisms

۳. برای مثال ←

Philip Quinn, october 1985, "In Search of Foundation of Theism", ***Faith and Philosophy*** 2, 4: 469-486.

پلانتینگا کتابی در مورد این مسائل با نام ***Warrant*** تألیف نموده که ممکن است پاسخگوی برخی از مسئله‌هایی باشد که منتقدان وی مطرح کرده‌اند.

4. Reid, 1983, "An Inquiry into the Human Mind on the Principles of

←

دینی پلانتینگا در متن فلسفهٔ رید جای گیرد به بهترین وجهی معنادار خواهد شد.[۱] از این رو، تفکر رید را به اختصار بررسی می‌کنیم.

طرح رید تا حدودی نقد سنت کلاسیکی است که با دکارت آغاز شد و به شک‌گرایی هیومی منتهی گردید. همچنین وی رهیافت ساختارمندی به عقلانیت عرضه می‌کند. رید این نظر را می‌پذیرد که مبناگروی کلاسیک موردهای آشکاری از باورهای موجه را دربرنمی‌گیرد:

> دکارت[۲]، مالبرانش[۳] و لاک[۴] هر سه نبوغ و مهارت خویش را به کار گرفتند تا وجود جهان مادی را اثبات کنند، اما به موفقیت بسیار ناچیزی دست یافتند. حتی انسان‌های کم‌سواد و درس‌ناخوانده بدون تردید باور دارند که خورشید، ماه، ستارگان و زمینی وجود دارد که ما در آن زندگی می‌کنیم، کشور، دوستان و رابطه‌هایی وجود دارد که ما از آن‌ها لذت می‌بریم؛ و سرزمین، خانه‌ها و اموالی وجود دارد که ما مالک آن‌ها هستیم. اما فیلسوفان، با احساس تأسف از ساده‌لوحی عوام، مصممند به چیزی ایمان نداشته باشند مگر آن‌که بر اساس تعقل بنا شود.[۵]

رید در جملهٔ آخر، از تغییر رویهٔ فیلسوفان دکارتی[۶] از اعتماد به **تعقل** به عنوان یگانه قوهٔ معرفتی مطمئن خبر می‌دهد که *با تأکید بر پذیرش قضیه‌ای هنگام تأمل دربارهٔ*



Common Sense", in Ronald Beanblossom and Keith Lehrer, ***Inquiry and Essays***, Indianapolis: Hackett.

۱. نیکولاس ولتراستورف در آثار خویش به این مسائل می‌پردازد:
"Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" (in ***Faith and Rationality***) and in "Thomas Reid on Rationality" (***Rationality in the Calvinian Tradition***, edited by Hendrik Hark, Johan van der Hoven, and Nicholas Wolterstorff [Lanham, MD: University Press of America], 43-69).

من مطالعهٔ این مقاله‌ها را به علاقه‌مندان بسیار توصیه می‌کنم.

2. Descartes
3. Malebranche
4. Locke
5. Reid, 5
6. Cartesian

قضیه‌های دیگر موجب تولید باور می‌شود. این فیلسوفان در ارزیابی رید مطلب بسیار اندکی را اثبات کردند، از این رو آنچه باید رد شود باورهای عادی ما نیست؛ بلکه اعتماد صرف فیلسوفان بر تعقل است.

رید مصمم است اجازه ندهد نظریهٔ فلسفی بر واقعیت‌ها پیشی گیرد:

> این‌که ما تصورات روشن و متمایزی از امتداد، شکل، حرکت و سایر صفت‌های جسم داریم که خود نه حس هستند و نه شبیه هیچ‌یک از حس‌ها، حقیقتی است که ممکن است در مورد آن به اندازهٔ وجود حس‌های خود مطمئن باشیم. و این‌که همهٔ انسان‌ها باور ثابتی به جهان مادی خارجی دارند ـ باوری که نه از راه تعقل به دست می‌آید و نه از راه آموزش، باوری که حتی هنگامی که به نظر می‌رسد دلیل‌هایی برای رد آن داریم و کوچک‌ترین دلیلی برای اثبات آن نداریم، باز نمی‌توانیم آن را از سر به در کنیم ـ شبیه حقیقتی است که همهٔ ما بینه‌ای را برای آن در اختیار داریم که طبیعتِ آن چیز آن را می‌پذیرد. این حقیقت‌ها پدیدارهایی برآمده از طبیعت بشری‌اند که می‌توانیم از آن‌ها برای رد هر فرضیه‌ای به حق استدلال کنیم، هرچند به طور کلی دریافت شده باشند. اما استدلال کردن با فرضیه برای رد این حقیقت‌ها برخلاف قانون‌های فلسفهٔ صحیح است.[1]

ما از نظر شیوهٔ بیان رید گمراه شده‌ایم:

> مسافری که قوهٔ تشخیص[2] خوبی دارد ممکن است راهش را گم کند و از روی غفلت به بیراهه بیفتد، و با وجود آن‌که راه پیش روی او صاف است بی‌آن‌که تردید کند به راه خود ادامه دهد و دیگران او را دنبال کنند. اما زمانی که بیراهه به معدن زغال‌سنگ ختم می‌شود، برای آن‌که بفهمد به بیراهه افتاده یا دریابد که چه چیزی او را به گمراهی انداخته است، به قوهٔ تشخیص چندانی نیاز ندارد.[3]

---

1. Ibid, 61.
2. judgment
3. Ibid, 11.

این اعتماد صرف بر تعقل که فرض مبناگروی کلاسیک است ما را به بیراهه کشانده است. رید با تمام وجود از تعقل به عنوان قوهٔ قانونی باورساز حمایت می‌کند، با وجود این، این تصور را رد می‌کند که تعقل تنها قوهٔ قانونی باورساز باشد. وی خاطرنشان می‌سازد که بسیاری از قوه‌های معرفتی باورساز هستند. وی این قوه‌ها را بر روی هم «حس مشترک»[1] می‌خواند. به طور مثال، ما در شرایط خاصی این گرایش را داریم که آنچه حس می‌کنیم و به یاد می‌آوریم باور کنیم:

> این که بویی وجود دارد گواهی بی‌واسطهٔ حس است، و نیز این که بویی وجود داشت گواهی بی‌واسطهٔ حافظه است. اگر از من بپرسید چرا به وجود بو باور دارم، دلیلی جز این ندارم ــ و قادر به اقامهٔ دلیلی دیگر نیز نیستم ــ که من آن را استشمام می‌کنم. اگر از من بپرسید چرا به وجود بو در روز گذشته باور دارم، نمی‌توانم دلیلی جز این اقامه کنم که من آن را به یاد می‌آورم. بنابراین، حس و حافظه، عملکردهای ساده، اصلی و کاملاً متمایز ذهنند و هر دوی آن‌ها مبدأهای اصلی باور داشتن به شمار می‌آیند.[2]

نظام‌های باورسازی حس و حافظه درست مثل تعقل بخشی از طبیعت بشری‌اند، و هیچ دلیلی وجود ندارد که تعقل را بر حس و حافظه برتری دهیم. همهٔ آن‌ها «به یک اندازه بر سرشت ما استوارند: هیچ‌یک وابسته به دیگری نیست و نمی‌توان هیچ‌یک را در دیگری منحل کرد. استدلال کردن برای رد هر یک، و نیز استدلال کردن برای اثبات هر یک محال است.»[3]

هیوم به درستی تشخیص می‌دهد که گرایش عمیقی به این باور داریم که ما دارای ذهن هستیم، اما هیچ‌کس برهانی برای آن اقامه نکرده است (البته ممکن است این گرایش همیشه به قوت گرایش به باورهای مشخص دیگر نباشد). این باور یا حماقت است یا خرد. هیوم بر حماقت بودن آن استدلال می‌کند و رید مدعی حکمت بودن آن است:

---

1. common sense
2. Ibid, 15.
3. Ibid, 18-19.

> در این صورت چه خواهیم گفت؟ آیا هریک از استنتاج‌هایی که ما از راه حس‌های خود به دست می‌آوریم ـ یعنی وجود ذهن و وجود نیروها یا قوه‌های مربوط به ذهن ـ پیشداوری‌های فلسفه یا تعلیم و تربیت، یعنی صرف تخیل‌های ذهنند که انسان عاقل باید همچون باور داشتن به اجنه و پریان خود را از شر آن‌ها خلاص کند، و یا داوری‌های طبیعت انسانند؛ داوری‌هایی که با مقایسهٔ نظریه‌ها و درک دلیل‌های موافق و مخالف به دست نیامده، بلکه از سرشتمان به‌طور بی‌واسطه به ما الهام شده‌اند.[1]

رید بر این باور است که ما در سرشت معرفتی خود بر اساس نوعی ضرورت بر این باوریم که ما دارای ذهن هستیم، و رد این باور «نه‌کار یک فیلسوف بلکه‌کار یک احمق دیوانه» است.[2]

بنابراین، رید تشخیص می‌دهد که ما در شرایط مناسب گرایش داریم باور کنیم که جهانی خارجی وجود دارد، ما دارای ذهن هستیم، اشخاص دیگری وجود دارند؛ و مایلیم قضیه‌هایی را که از راه استقرا تأیید می‌شوند، آنچه دیگران به ما می‌گویند، آنچه به یاد می‌آوریم، آنچه حس می‌کنیم و از این قبیل امور را باور کنیم. آنچه در مورد این قوه‌های معرفتی ـ به استثنای قوهٔ تخیل ـ اهمیت دارد این است که این قوه‌ها آثار خود را *بی‌واسطه*، یعنی بدون تأیید بر اساس بینه از سایر باورها تولید می‌کنند. مثلاً رید می‌گوید: باور به ذهن ثابت و باور به معرفت حسی خود «بدون واسطه از سرشتمان به ما الهام شده است.»[3] این قوه‌های معرفتی همانند حس‌ها و حافظه به توجیه با دلیل نیاز ندارد.

رید این نکتهٔ روان‌شناختی را که دارای اهمیت فلسفی نیز هست تصدیق می‌کند که تعداد فراوانی از باورهای ما را گرایش‌ها و تمایل‌های فطری در ما به وجود می‌آورند، و ما به صورت بی‌واسطه و غیر استنتاجی به آن‌ها معتقد می‌شویم. یعنی *اکثر* باورهای ما باورهای پایه و موجهند.

رید بر آن است که مبناگرایان کلاسیک اصل عقلانیتی را بدین مضمون به‌کار

---

1. Ibid, 23.
2. Ibid.
3. Ibid.

می‌گیرند که «*هر باوری نادرست و خطاست مگر آن‌که درستی‌اش اثبات شود.*» نمونهٔ عالی این اصل روش شک دکارتی است: هر باوری راکه امکان شک در آن وجود دارد ردکن، و صرفاً آنچه قابل تردید نیست و یا آنچه بر بینهٔ کاملاً یقینی استوار است بپذیر. در واقع این اصل دستکم از زمان دکارت به بعد راهنمای فلسفهٔ معرفت‌شناسی جدید محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، رید اصل عقلانیتی را با این عبارت پیشنهاد می‌کند که «*هر باوری درست و صادق است مگر آن‌که نادرستی‌اش اثبات شود.*» وی معتقد است که ما باید به حکم‌های قوه‌های معرفتی خود اعتماد کنیم مگر آن‌که عقل دلیل‌های محکمی برای انتقاد به آن فراهم آورد. رید در مورد قوه‌های معرفتی ما می‌گوید: «من قوه‌های معرفتی انسان را از میان چیزهای دیگر، شریکی موافق، مشاوری مطمئن، دوستِ حس مشترک و دوستِ سعادت بشر یافته‌ام. این ویژگی‌ها، این قوه‌ها را به حق سزاوار موافقت و اطمینان من می‌سازد مگر *آن‌که برهان‌های خطاناپذیری بر نبود اطمینان به آن‌ها بیابم.*»[1] بنابر پیشفرض درست بودن باور، باید باور را قابل اعتماد دانست مگر آن‌که نادرستی‌اش نشان داده شود.

ولتراستورف بینش‌های رید را تأیید می‌کند و آن را به ملاک‌های عقلانیت بسط می‌دهد. ولتراستورف بر آن است که:

> انسان در باور داشتن به قضیه‌ای مشخص از نظر عقلی موجه است، مگر آن که دلیلی کافی داشته باشد که از باور به آن دست بکشد. باورهای ما عقلانی‌اند مگر آن‌که دلیلی برای خودداری از آن‌ها داشته باشیم؛ باورهای ما غیر عقلانی نیستند مگر آن که دلیلی برای باور به غیرعقلانی بودن آن‌ها داشته باشیم. باورها درست و صادقند مگر آن‌که نادرستی‌شان اثبات شود، و چنین نیست که نادرست و خطا باشند مگر آن‌که درستی‌شان اثبات گردد.[2]

بنابراین، عقل در تأمین عقلانیت نقشی متفاوت از آنچه مبناگروی کلاسیک

---

1. Ibid, 12.
2. Nicholas Wolterstorff,"Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" in *Faith and Rationality*, 163.

فرض می‌گیرد ایفا می‌کند. قوه‌های شناختی انسان هم برحسب گرایش‌هایی که به باورها دارد، و هم برحسب دلیل‌های کافی که برای رد باورها دارد عقلانیت را تولید می‌کنند.

چرا رید فکر می‌کند قوه‌های معرفتی ما نوعاً باورهای موجهی تولید می‌کنند؟ یک دلیل باور اوست به این‌که ابزار شناختی[1] ما را خالق به ما بخشیده است. این‌که خدا قوه‌های معرفتی را به ما عطا کرده است، دلیل کافی برای اعتماد به آن‌هاست. به علت قدرت و خیر الاهی دلیلی قوی وجود ندارد که تعقل را بر حس مشترک ترجیح دهیم:

> حس مشترک و تعقل هر دو یک آفریننده دارند؛ آفرینندهٔ قادر مطلقی که در تمامی آثار دیگرش سازگاری، یکپارچگی و زیبایی را مشاهده می‌کنیم که درک انسان را مجذوب و مسرور می‌سازد. بنابراین، آنچنان که در سایر بخش‌های آفرینش او نوعی نظام و سازگاری وجود دارد، باید در قوه‌های انسان نیز نظم و سازگاری موجود باشد.[2]

رید بر این باور است که تعقل ناتوان است جز آن‌که حس مشترک با فراهم آوردن ماده‌های خام برای تفکر آن را تأیید کند. وی به درستی خاطرنشان می‌سازد که اگر ما ــ به روش دکارتی و هیومی ــ صرفاً آنچه با تعقل قابل اثبات است بپذیریم، هیچ چیز را نخواهیم پذیرفت. ما بدون اصول حس مشترک چیزی را باور نخواهیم‌کرد:

> تمام تعقل‌ها باید برگرفته از اصول اولیه[3] باشد، و نمی‌توان هیچ دلیلی برای اصول اولیه اقامه نمود جز این‌که ما براساس سرشت طبیعت خود به پذیرش آن‌ها مجبور هستیم. چنین اصولی به اندازهٔ قدرت فکر کردن جزیی از سرشت ما هستند. عقل نه می‌تواند این اصول را بسازد، نه می‌تواند آن‌ها را از بین ببرد و نه کاری بدون آن‌ها انجام دهد: عقل مانند یک تلسکوپ است که می‌تواند به انسانی که قدرت دید کافی ندارد کمک کند تا

1. cognitive equipment
2. Reid, 53.
3. first principles

> دوردست‌ها را ببیند، اما تلسکوپ برای کسی که چشم ندارد اصلاً چیزی را نشان نخواهد داد. ریاضیدان نمی‌تواند صدق اصول موضوعهٔ[1] خود را اثبات نماید؛ و نمی‌تواند چیزی را اثبات کند جز آن‌که اصول موضوعهٔ خود را مسلم فرض گیرد. ما نه قادریم وجود ذهن خویش را اثبات کنیم و نه فکرها و حس‌های خود را. مورخ یا شاهد قادر نیست چیزی را اثبات کند جز آن‌که این را مسلم فرض گیرد که می‌شود به حافظه و حس‌های خود اعتماد کرد. فیلسوف طبیعی نمی‌تواند چیزی را اثبات کند مگر آن‌که مسلم فرض گیرد که سیر طبیعت یکنواخت و یکسان است.[2]

تعقل بدون باورهایی که قوه‌های متعدد معرفتی ما به وجود می‌آیند، ما را به پذیرش چیزهای زیادی رهنمون نخواهد شد.

نه تنها باور داشتن به این‌که خدا به ما قوه‌های معرفتی عطا نموده است ــ که آثار خود را بی‌واسطه تولید می‌کنند ــ بلکه باور داشتن به این هم که خدا به ما گرایشی بخشیده است که در شرایط مناسبی خود او را باور کنیم، کاملاً با معرفت‌شناسی ریدی هماهنگ است. همچنین به نظر می‌رسد که خدا با این هدف که مخلوق‌هایش به او علم پیدا کنند ابزاری فراهم می‌سازد که کاملاً برای این هدف مناسب است. بنابراین، شخص خداباور بر این باور است که خدا نه تنها ما را با قوه‌های معرفتی خلق‌کرده است که باور داشتن به جهان خارج، حافظه، اشخاص دیگر و از این قبیل را به وجود می‌آورد، بلکه ما را با قوه‌هایی معرفتی که باور داشتن به او را ایجاد کند نیز آفریده است. ممکن است باور به خدا وقتی به آسمان پر ستاره چشم می‌دوزیم و خود را بر این باور می‌یابیم که همهٔ این ستارگان را خدا آفریده است، به طور بی‌واسطه در ما ایجادگردد. یا زمانی که عمیقاً احساس گناه می‌کنیم به این باور می‌رسیم که بخشوده می‌شویم. یا هنگامی که در شرایط مناسبی به سر می‌بریم احساس نیاز به دعا یا عبادت خدا پیدا می‌کنیم.

---

1. axioms

2. Ibid, 57-58.

دیدگاه کلوین نیز این است که خداوند نوعی **احساس خدا**[1] در ما به ودیعت گذاشته است: *یعنی میل یا گرایش به باور داشتن به او در شرایط مناسب*:

در درون روح انسان و در واقع با غریزهٔ طبیعی، نوعی آگاهی به خدا وجود دارد. ما این واقعیت را امری مسلم و ورای مناقشه می‌دانیم. خداوند خود در همهٔ انسان‌ها، برای بازداشتن آن‌ها از دستاویز قرار دادن عذر جهل، آگاهی خاصی از عظمت الوهی به ودیعت نهاده است. او همواره با تازه کردن یاد و ذکر آن به آن بار و بر تازه‌ای می‌بخشد. بنابراین، از آن جا که انسان‌ها همگی درمی‌یابند که خدایی وجود دارد و او صانع آنهاست، به گواهی و تصدیق خود محکوم هستند، زیرا که در تعظیم و کرنش در برابر خدا و وقف کردن زندگانی خود مطابق خواست و ارادهٔ وی کوتاهی کرده‌اند. اگر بخواهیم منشأ جهل و غفلت از خدا را در جایی بجوییم، مطمئناً می‌توان نمونه‌ای از آن را در میان انسان‌های عقب‌مانده و نامتمدن پیدا کرد. با این حال، همان‌طور که مشرکی سرشناس می‌گوید، هیچ قومی آن‌قدر بی‌فرهنگ و هیچ ملتی آن‌قدر بی‌تمدن نیست که به وجود خدا ایمانی راسخ و عمیق نداشته باشد. بدین ترتیب، این مفهوم عام عمیقاً ذهن‌های همه را مشغول می‌دارد و به قوت در قلب‌های همه جای دارد! بنابراین، چون از آغاز جهان، هیچ آیین، شهر و به طور خلاصه هیچ خانواده‌ای بدون دین وجود نداشته، در این جا اعترافی ضمنی به این که احساس خدا در قلب‌های همه نقش بسته است وجود دارد.

در واقع، لجاجت افراد خداناباور که ــ هرچند شدیداً تقلا می‌کنند ــ قادر نیستند خود را از بیم خدا رها سازند، گواه روشنی است بر این که این اعتقاد یعنی این که خدایی وجود دارد، به طور طبیعی ذاتیِ همه است و در عمق جان همه نهفته است. گویی تا مغز استخوان آنان ریشه دارد... از این امر نتیجه می‌گیریم که شناخت خدا *آموزه‌ای نیست که ابتدا در مدرسه فراگرفته شود*، بلکه هر یک از ما از زمانی که در رحم مادر بودیم دارای آن

---

1. sense of the divine

هستیم؛ و طبیعت خود به هیچ کس اجازه نمی‌دهد آن را فراموش کند.[۱]
کلوین نیز معتقد است که میل به این باور اغلب با *تأثیرهای معرفتی گناه*[۲] فرو نشانده یا پوشیده می‌شود. این مسئله ناباوری به خدا را تبیین می‌کند؛ همه احساس خدا را دارند اما باور به خدا اغلب به علت تأثیرها (یا بهتر بگوییم نقص‌های) شناختی[۳] گناه سرکوب می‌گردد.

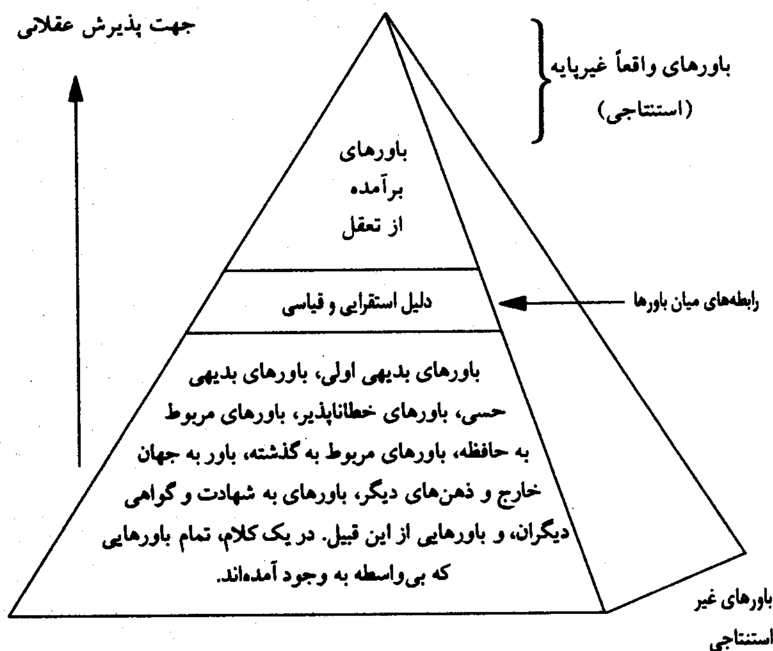
درحالی‌که یقیناً می‌توان چیزهای بسیار بیشتری دربارهٔ موضوع عقلانیت گفت، بحث رید به جهتی اشاره می‌کند که فرد مسیحی ممکن است درکار بسط نظریهٔ خاصی از توجیه باشد. این نظریه ابزار معرفتی انسان را این‌گونه در نظر می‌گیرد که خالق آن را طراحی کرده است و نوعاً در شرایط مناسبی آثارش را بی‌واسطه تولید می‌کند. افزون بر این، شخص خداباور ممکن است معتقد باشد که یکی از آن قوه‌های معرفتی که آثارش را بی‌واسطه تولید می‌کند، احساس خدا در نظر کلوین است. از این رو، شخص خداباور تصوری را از ساختار باورها توسعه می‌بخشد که به صورت قانونی بینش او را که باور به خدا باوری واقعاً پایه است مشخص می‌کند (به شکل ج نگاه کنید).

ممکن است برخی این‌گونه بیندیشند که برای خداباور شایسته نیست که در فلسفه‌ورزی‌اش خدا را در نظر بگیرد. اما چرا خداباور باید در بنای نظریهٔ معرفتی خود از عمیق‌ترین تعهدهای خویش دربارهٔ واقعیت صرف‌نظر کند؟ این موضوع آشکارا با عقلانیت در ارتباط است، خواه ابزار شناختی انسان ساختهٔ خدا باشد یا خیر.

۷. دفاع از باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه

اکنون اجازه دهید به برخی از نقدها بر باور به خدا در حکم باور واقعاً پایه بپردازیم. گری گاتینگ استدلال می‌کند که خداباور ممکن نیست باور به خدا را در مجموعهٔ باورهای واقعاً پایهٔ خود مندرج سازد، زیرا اختلاف‌نظرهای گسترده‌ای دربارهٔ این ادعا وجود دارد.[۴] گاتینگ معتقد است هنگامی که در میان

1. ***R&BG***, 65-66.
2. noetic effects of sin
3. cognitive defects
4. Gary Gutting, 1982, ***Religious Belief and Religious Skepticism***, Notre Dame: University of Notre Dame, 79-80.



شکل ج. مبناگروی ریدی

از نظر رید، مجموعهٔ باورهای واقعاً پایه، تمام باورهایی را دربرمی‌گیرد که با قوه‌های شناختی ما در شرایط مناسبی پدید می‌آیند. توجه داشته باشید که مجموعهٔ باورهای واقعاً پایهٔ رید در مقایسه با مجموعهٔ کم‌عضو باورهای واقعاً پایه از نظر مبناگروی کلاسیک کلان است. در حقیقت، مجموعهٔ باورهای موجهِ رید به نحو چشمگیری بزرگ‌تر از مجموعهٔ باورهای موجه مبناگروی کلاسیک است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، باور به خدا را در مجموعهٔ باورهای واقعاً پایه مندرج می‌سازد.

همتایان عقلی انسان (افرادی که کمابیش در عقل و سواد با وی برابرند) اختلاف نظر زیادی دربارهٔ صدق ادعایی وجود داشته باشد، آن ادعا به توجیه با دلیل نیاز دارد. گاتینگ مدعی است که با توجه به اختلاف نظر دربارهٔ وجود خدا در میان همتایان عقلی خداباور، وی لازم است این ادعا را که خدا وجود دارد موجه سازد؛ خداباور نمی‌تواند باور به خدا را باوری پایه بداند.

به این مثال توجه کنید: فرض کنید شخصی، مثلاً تئودور، در کوهستانی یکّه و تنهاست و به این باور می‌رسد که گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است. یقیناً وی در ابتدا در باور داشتن به این‌که گرگ خاکستری‌رنگی در مقابل او وجود دارد موجه است. به علاوه، فرض کنید پس از آن‌که وی از کوه پایین می‌آید و به همتایان متفکر خود می‌گوید که گرگ خاکستری‌رنگی را مشاهده کرده است، آن‌ها با این ادعای او مخالفت می‌کنند و صریحاً وی را ساده‌لوح می‌خوانند (شاید بدین علت که گرگ در چنان جایی پیدا نمی‌شود، آن‌ها حتی برچسب‌های طنزآمیز کوبنده‌ای را با مضمون «گرگ خاکستری تئودور» به او می‌زنند). آیا صرف واقعیت اختلاف نظر، دلیلی برای رد این باور که وی گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است به وجود می‌آورد؟ احتمالاً برای وی دشوار خواهد بود که دلیلی قوی برای باور خود بیابد. به علاوه، گرگ خاکستری از آن نوع چیزهایی نیست که گوشه‌ای نشسته و منتظر باشد تا کسی از آن برای متقاعد ساختن همتایان متفکر خود بینهٔ غیرقابل خدشه‌ای فراهم آورد. فرض کنید ممکن است دلیل‌هایی که همتایان متفکر تئودور بر اساس آن‌ها با وی مخالفت می‌کنند ــ مثلاً آن‌ها می‌دانند که گرگ خاکستری‌رنگ منقرض شده یا این‌که در چنان ارتفاعی به سر نمی‌برد ــ دلیل‌هایی برای رد باور تئودور تشکیل دهد. اما صرف اختلاف نظر همتایان متفکر او برای باور داشتن وی به این‌که گرگ خاکستری‌رنگی را دیده است زیان‌آور نیست.

به جای مثال فوق، فرض کنید تئودور در شبی پر ستاره بر فراز کوه به این اعتقاد برسد که تمامی این ستارگان را خدا آفریده است، و به مجرد آن‌که از کوه پایین می‌آید با مخالفت همتایان متفکر خود مواجه می‌شود. به نظر می‌رسد تئودور در ابتدا در باور داشتن خود به خدا موجه است. سؤال این است: چرا باید

واقعیت مخالفت توجیه وی را نقض کند؟ چرا باید بی‌میلی دیگران در پذیرش باور داشتن به خدا این حق را از تئودور بگیرد که بدون داشتن دلیلی قوی به خدا باور داشته باشد؟ دلیلی وجود ندارد برای این‌که باور کنیم وی این باور را خودسرانه می‌پذیرد؛ وی همین حالا باور خود را انتخاب نکرده است. یقیناً وجود اختلاف نظر همتایان متفکر وی، باور او را بی‌اعتبار[1] نمی‌سازد. احتمالاً تئودور بر این باور است که آن‌ها بدین علت با وی مخالفند که در همان موقعیت نبوده‌اند؛ از این رو، همان حال و وضع را نداشته‌اند. البته، اگر آن‌ها دلیل‌هایی برای رد باور وی (مثل مسئلهٔ شر) برای او اقامه کنند، ممکن *است* دلیل‌هایی قوی برای رد باور وی باشد. می‌توان این را هم اضافه کرد ـ همان‌طور که در فصل دوم (خدا و شر) بحث کردیم ـ امکان دارد آن دلیل‌ها دلیل‌هایی قوی هم نباشد. اما صرف واقعیت مخالفت آن‌ها به قدر کافی اهمیت بر اساس بینه نخواهد داشت تا وی باور به خدا را باوری پایه تلقی نکند.

می‌توان نامربوطی اختلاف نظر گسترده دربارهٔ ارزیابی باورهای واقعاً پایه را در قلمرو اخلاقی نیز مشاهده نمود. من از یکی از دو راه زیر می‌توانم به ساختار نظریه‌ای اخلاقی راه بیابم: یا با آن دسته از باورهای اخلاقی آغاز کنم که به نحو شهودی به نظرم درست می‌رسد، و یا با نظریه‌ای اخلاقی آغاز کنم. باورهای رهیافت نخست را می‌توان *باورهای از نظر اخلاقی پایه*[2] من نامید. احتمالاً فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایهٔ من، باورهایی را در بر خواهد گرفت که تقریباً مورد اعتقاد همگان است مثل: صدمه زدن به مردم بی‌گناه از سر تفریح و سرگرمی خطاست، انسان‌ها از نوعی منزلت و شرافت برخوردارند و حیات بشر ارزشمند است. اما فهرست من همچنین باورهای پایه‌ای را دربرمی‌گیرد که مورد اعتقاد همگان نیست: ممکن است من باور داشته باشم که برقراری رابطهٔ جنسی خارج از محدودهٔ ازدواج، کودک‌کشی یا آدمخواری خطاست. من می‌توانم نظریهٔ اخلاقی خود را از این مجموعهٔ باورهای اخلاقی پایه استخراج کنم.

یقیناً این واقعیت که برخی از مردم معتقدند برقراری رابطهٔ جنسی خارج از

---

1. discredit
2. morally basic beliefs

محدودهٔ ازدواج خطا نیست، یا این که کودککشی عملی درست است، برخلاف باورهای من به حساب نمی‌آید. اگر همتایان متفکر من دلیلی قوی برای رد اندراج باوری در فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایهٔ من اقامه کنند، در این صورت آن دلیل دلیلی قوی را برای رد ادعای من تشکیل خواهد داد؛ اما صرف مخالفت چنین نیست. ممکن است من تنها به این سبب باورهای اخلاقی را که همتایان متفکر من با آن‌ها مخالفت می‌کنند در فهرست باورهای از نظر اخلاقی پایهٔ خود مندرج سازم که از راه تأمل به نظرم صادق رسیده‌اند. صرف واقعیت اختلاف نظر، همان‌طور که در قلمرو اخلاقی برخلاف یک باور به حساب نمی‌آید، در قلمرو دینی نیز برخلاف یک باور تلقی نمی‌شود.

اتهام رایج برخلاف مدعای معرفت‌شناسی اصلاح شده که باور داشتن به خدا، باوری واقعاً پایه است این است که نمی‌توان آن را باور واقعاً پایه تلقی نمود، زیرا اختلاف نظر گسترده‌ای دربارهٔ آن وجود دارد. از مثال‌های فوق بر می‌آید که این اتهام وارد نیست. مردم تقریباً دربارهٔ هر باوری که از نظر آن‌ها اهمیت بنیادی دارد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، و این واقعیت چندان با ارزیابی عقلانیت فرد در مورد باور از جمله باور داشتن به خدا مربوط نمی‌شود.[1]

۸. ایمان‌گرایی؟

بسیاری از منتقدان، تصور پلانتینگا از باور به خدا را به ایمان‌گرایی نسبت

---

۱. من بر اساس تبیین خود از این بحث معتقد نیستم که این موضوع‌ها رضایت همگان را جلب کرده است. اصولاً بحث‌های مهم همواره با شدت ادامه می‌یابند. یکی از نقدهای قوی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده این است:

Stephen Wykstra, 1989, "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidence." in William Rowe and William Wainwright, eds., *Philosophy of Religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 426-437. See also Phil Quinn, October 1985, "In Search of the Foundations of Theism," *Faith and Philosophy* 2,4: 469- 486; Richard Swinburne, 1981, *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 33-71; and Anthony Kenny, 1984, *Reason and Faith*, New York: Columbia University Press.

داده‌اند.[۱] ایمان‌گرا[۲] کسی است که باور دینی را بدون توجه یا برخلاف عقل می‌پذیرد یا بدان ملتزم می‌گردد. fideism [ایمان‌گرایی] از واژهٔ لاتینی fide به معنای «ایمان» اخذ شده است. از این رو، ایمان‌گرا تصدیق می‌کند که انسان با صرفِ ایمان به باور به خدا دست می‌یابد. چرا ایمان‌گرایی نفرت‌انگیز و بی‌ارزش تلقی می‌شود؟ ایمان‌گرایی به دلیل انزجارش از عقل، جنبهٔ نقادی طبیعت ما را نادیده می‌گیرد یا آن را کم اهمیت جلوه می‌دهد.

انسان می‌تواند از سه راه ایمان‌گرا تلقی شود: راه نخست این است که معتقد شود عقل در هدایت انسان به سوی ایمان بی‌فایده است. برای مثال، کارل بارتِ[۳] الاهیدان، فلسفه و منطق را فی‌نفسه مناسب، اما با الاهیات نامربوط می‌داند. وی بر این باور است که عقل در مقام استنباط باور به خدا عاجز و ناتوان است. امیل برونه[۴] نیز به تأثیر از بارت همین موضع را اتخاذ می‌کند و معتقد است که «مسیح بر عقل چیره می‌شود، و با این چیرگی عقل را برای خدمت‌کردن رها می‌سازد.»

راه دوم این است که انسان بر این باور باشد که عقل او را به مسیری اشتباه راهنمایی می‌کند، و این‌که عقل با ایمان در تضاد است. ستیز میان ایمان و عقل با پذیرش شجاعانه و جسورانهٔ باور به خدا فیصله می‌یابد. کیرکگور در مورد باور داشتن به خدای مسیحی این موضع را برگزید. باور داشتن به این‌که عیسی شخصاً خداست مستلزم پذیرش تناقض‌هایی از این قبیل است: نامتناهی متناهی است، ابدی زمانمند است و قادر مطلق کودک است. اگر انسان فقط از عقل پیروی کند، به رد و انکار باور به خدا خواهد رسید. اما این موضع اصرار می‌ورزد که عقل باید به ایمان تسلیم شود. شستوف[5]، الاهیدان روسی، در این باره موضعی ایمان‌گرایانه دارد: «وی معتقد است که انسان فقط می‌تواند

---

1. Terence Penelhum, 1983, *God and Skepticism*, Boston: D. Reidel, 146.
2. fideist
3. Karl Barth
4. Emil Brunner
5. Shestof

با رد گزارهٔ ۴=۲+۲ و به جای آن پذیرش گزارهٔ ۵=۲+۲ به حقیقت دین دست یابد.[1]

راه سوم این است که انسان ممکن است معتقد باشد که عقل برای برخی از باورها کافی است ــ از جمله این‌که خدا وجود دارد و خدا قادر مطلق است ــ اما برای باورهای دیگر کافی نیست، مثل باور داشتن به تثلیث یا این باور که خدا خود را در مسیح متجلی نموده است. باورهای دستهٔ دوم باید بر اساس ایمانِ تنها پذیرفته شوند. در واقع این طریق تقریر نسبتاً ضعیفی از ایمان‌گرایی است. یقیناً این طریق کاربرد عقل را بی‌اعتبار نمی‌سازد؛ بلکه تنها محدودیت‌های واقع‌گرایانه[2]‌ای به قلمرو عقل نسبت می‌دهد. احمقانه خواهد بود اگر باور کنیم که می‌توان باورداشتن به تثلیث یا متجلی شدن خدا را در مسیح که جهان را با خود آشتی داد، از راه عقلِ تنها و بدون کمک وحی به دست آورد. در میان الاهیدانان مهم دیگر، آکوئیناس و آگوستین به این دیدگاه متناسب با عقل سلیم[3] اعتقاد داشتند. به نظر می‌رسد این طریق نزدیک‌ترین موضع به دیدگاه پلانتینگا است. این طریق چندان سزاوار اطلاق ایمان‌گرایی نیست.

ویلیام ایبرِهَمْ، به پلانتینگا اعتقاد به ایمان‌گرایی را نسبت می‌دهد:

> دیگران همچون خودِ من طبیعی می‌دانند که اثر اخیر پلانتینگا را تقریری از ایمان‌گرایی تلقی کنند. اولاً، ادعای محوری وی این است که باور به خدا برای این‌که عقلانی باشد به دلیل نیاز ندارد. یقیناً این آن چیزی است که اکثر ایمان‌گرایان به طور مبنایی به آن باور دارند؛ ثانیاً، پلانتینگا می‌تواند به آسانی از زبانی استفاده کند که مضمون‌های برجستهٔ ایمان‌گرایی را آشکارا منعکس می‌سازد... ؛ ثالثاً، پلانتینگا با کمال میل در تقریری از سنت کلوینی مشارکت می‌کند که طرفداران توانای ایمان‌گرایی را در خود دارد. قطعاً هنگامی که پلانتینگا در فضایی ایمان‌گرایانه است، در تعارض با باوینک[4]، بارت و کلوین نیست. بنا بر تبیین ما از سنت ایمان‌گرایی، پلانتینگا

1. ***R&BG***, 87.
2. realistic
3. commonsensical view
4. Bavinck

ایمان‌گرایی معتدل[1]، و در واقع معتدل در میانِ معتدل‌هاست، اما به هر حال او ایمان‌گراست. شاید وی یکی از بهترین ایمان‌گرایان فلسفی[2] باشد که اخیراً ظهور کرده‌اند.[3]

آیا پلانتینگا ایمان‌گراست؟ بنا بر تبیین ایبرِهَمْ، پلانتینگا بر اساس تعریف ایمان‌گرایی ایمان‌گرا خواهد بود. ایبرِهَمْ بر این باور است که ایمان‌گرا کسی است که برای باور به خدا نیازی به دلیل نمی‌بیند. پلانتینگا از باور به خدا دفاع می‌کند، اما معتقد است که این باور نیازمند آن نیست که بر پایهٔ دلیل و بینه باشد. با وجود این، وی نقشِ حیاتی عقل را در شکل دادن و قوت بخشیدن به ایمان بی‌اعتبار یا کم اهمیت جلوه نمی‌دهد. در واقع، باور به خدا در میان حکم‌های عقل قرار دارد. آیا ایمان‌گرایی را می‌توان به هر معنایی در مورد پلانتینگا به‌کار برد؟ پلانتینگا معتقد نیست که انسان *نمی‌تواند* بر اساس بینه یا دلیل به خدا باور داشته باشد؛ بلکه فقط استدلال می‌کند که *نیازی* نیست بر اساس بینه یا دلیل به خدا باور داشت.[4] به علاوه، سهم عمده‌ای در گسترش و دفاع از دلیل وجودشناختی برای اثبات وجود خدا داشته است.[5] وی در سلسله سخنرانی‌های گیفورد[6] در سال ۱۹۸۷، دلیل‌های اثبات خداباوری متعددی اقامه نمود. وی به دو معنای نخستین ـ که پیش از این به آن‌ها اشاره شد ـ ایمان‌گرا نیست. پلانتینگا آشکارا معتقد به این نیست که عقل نامربوط و یا در تضاد با باور داشتن به خداست. مناسب است که در نسبت‌دادن موضعی به ایمان‌گرایی با احتیاط بیشتری پیش برویم؛ *فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد* می‌گوید: «fideism واژه‌ای جدید و ساختگی است»، و یقیناً اصطلاحی است که خودسرانه بر سر زبان‌ها افتاده است. وقتی ایمان‌گرایی در مورد تصور پلانتینگا از عقل و باور به خدا به‌کار رود، آشکارا نامناسب خواهد بود.

---

1. moderate fideist
2. philosophical fideists
3. William Abraham, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice- Hall, 92-93.
4. *R&BG*, 29-30.
5. → Alvin Plantinga, 1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans.
6. Gifford lectures

پلانتینگا نه تنها عقل را بی‌اعتبار نمی‌سازد، بلکه استدلال می‌کند که باور به خدا یکی از حکم‌های عقل است. ایمان تماماً هماهنگ با *عقل* سلیم است و با عقل تأیید می‌شود یا پیامد عقل است، هرچند نوعاً محصول قوهٔ *تعقل* نیست. پلانتینگا مسئله را این‌گونه بیان می‌دارد:

> یکی از استادان سابقم که برای او احترام فراوانی قائل بودم و هستم، روزی اظهار داشت که خداباوران و خداناباوران تصورهای متفاوتی از عقل دارند. در آن زمان من منظور وی را نفهمیدم، اما اکنون فکر می‌کنم که می‌فهمم. بر اساس دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، که من بر آن تأکید کرده‌ام، حکم‌های عقل درست همان‌طور که شامل حقیقت‌های ادراکی، بدیهی، ناظر به حافظه و مانند آن است، شامل وجود خدا نیز هست. چنین نیست که شخص خداباور و شخص خداناباور دربارهٔ آنچه عقل حکم می‌کند با هم توافق داشته باشند و در ادامه خداباور وجود خدا را بر اساس ایمان بپذیرد؛ بلکه اختلاف آن‌ها در وهلهٔ نخست در آن است که حکم‌های عقل چیست؟ در این صورت، معرفت‌شناس اصلاح‌گرا در مورد باور داشتن به خدا ایمان‌گراتر از افرادی همچون توماس آکوئیناس نیست. معرفت‌شناس اصلاح‌گرا[1] همچون آکوئیناس، بدون شک اعتقاد دارد که حقیقت‌های دیگری در مسیحیت وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را در میان حکم‌های عقل یافت، مثلاً حقیقت‌هایی مثل این‌که خدا در مسیح متجلی شد و جهان را با خود آشتی داد. اما معرفت‌شناس اصلاح‌گرا را به سبب دیدگاه‌هایش در مورد معرفت ما به خدا نمی‌توان ایمان‌گرا به شمار آورد.[2]

۹. نتیجه: عقلانیت مادربزرگ من

قبل از آن‌که ارزیابی نهایی خود را از اهمیت بینه‌جویی به عمل آورید، به عقلانیت مادربزرگ من توجه کنید. مادربزرگ من هرگز از دلیل‌های جهان‌شناختی، وجودشناختی و دلیل از راه نظم چیزی نشنیده است، حتی اگر

---

1. reformed epistemologist	2. *R&BG*, 90.

چیزی شنیده بود معلوم نبود که آیا بلافاصله با این دلیل‌ها همصدا می‌شد یا در جرگهٔ منتقدین فرهیختهٔ آن‌ها می‌درخشید. از این رو، مادربزرگ من در این مورد کاملاً عرفی است: او زن مؤمن عادی است (اگرچه مادربزرگی فوق‌العاده است!).

اگر بینه‌جویی صادق باشد، مادربزرگ من نقص معرفتی خواهد داشت، زیرا وی بدون بینهٔ گزاره‌ای کافی به خدا باور دارد. من ترجیح می‌دهم در این موضوع به نفع مادربزرگم بنگرم. مادربزرگ من نقص معرفتی ندارد. از این رو بینه‌جویی کاذب است. تصور این‌که خدا وی را در موقعیتی معرفتی قرار داده است که به دلیل باور به خدا کاملاً غیرعقلانی باشد برایم دشوار است. خیر بودن خدا مرا ناگزیر می‌سازد باورکنم که وی مادربزرگ مرا با قوه‌هایی معرفتی آفریده است که آن قوه‌ها در شرایط مناسب باور به خدا را ایجاد می‌کند.

چرا باید به تجربهٔ مادربزرگ من بپردازیم؟ من بر این باورم که بینه‌جویی ــ که انگیزهٔ آن جست‌وجوی قطعیت ریاضیات در مورد تمامی باورهاست ــ الگوی نامناسبی از عقلانیت عرضه می‌کند. تلقی عصر روشنگری از عقلانیت ــ آن‌گونه که ما نشان داده‌ایم ــ با تجربهٔ ما از باورها بیگانه است. این تصور عقلانیت را تا حد یک ماشین حساب: الگوریتمی صرف برای محاسبهٔ نتیجه‌های قیاسی باورهایی که به طور مستقل اثبات و تأیید می‌شوند فرو می‌کاهد. یعنی هر قدر حیات ذهنی انسان به طور دقیق‌تری به طرز کار رایانه شبیه باشد، عقلانی بودن وی محتمل‌تر خواهد بود. اما اگر دلیل‌های فصل‌های گذشتهٔ این کتاب قانع‌کننده باشد، باید آشکار شده باشد که شناخت بشری بسیار متفاوت از محاسبه‌های رایانه است. عقلانیت فقط رابطه‌ای نیست که در میان باورهای انسان حکمفرما باشد؛ بلکه رابطه‌ای پیچیده میان ابزارهای شناختی انسان ــ که خداگونه[1] طراحی شده‌اند ــ تجربه‌های شخص و جهان است.

اگر کسی بکوشد باورهای معتقدان عادی را حفظ نماید، در این صورت نظریهٔ عقلانیت وی بیشتر شبیه نظریه‌های ریدی و معرفت‌شناسان اصلاح‌گرا

1. divinely

خواهد بود. معرفت‌شناسی خداباورانه[1] عقلانیت مادربزرگ من را تضمین می‌کند.

معرفت‌شناسی کلاسیک عصر روشنگری، با تصور بیش از حد افراطی خود از عقلانیت و ارزیابی بیش از حد منفی خود از عقلانیت باور دینی، ناقص و ناکافی است. انتقاد شخص بینه‌جو به باور به خدا که ریشهٔ سستی به نام مبناگروی کلاسیک دارد، به طور جدی به هماوردطلبی کشیده شده است. به نظر می‌رسد که معرفت‌شناسی خداباورانه، به روشی که رید و پلانتینگا گسترش داده‌اند، توجه‌های ما را به ساختار باورهای عقلانی دقیق‌تر و درست‌تر به خود جلب می‌کند. ادعاها و خودنمایی‌های تعقل آشکار شده است، این بر بازگشت به عقل و باور به خدا دلالت می‌کند.

1. theistic epistemology

واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی

آزادی‌خواهانه libertarian
آفرینش خودبه‌خود spontaneous generation
ابداع invention
ابدی indestructible
ابزار شناختی cognitive equipment
ابطال refuted
ابطال منطقی logical disproof
اتحاد ارادی voluntarily united
احتمال likelihood
احتمال‌گرایانه probabilistic
احتمال‌های منطقی logical possibilities
احساس خدا sense of the Divine
اخلاق morality
اراده nisus
ارتدوکس Orthodoxy
ارزش اخلاقی moral value
ارزش ذاتی intrinsic merit
ازلی eternal
از نظر اخلاقی morally
از نظر عقلی قابل توجه intellectually respectable
از نظر فیزیکی ناممکن physically impossible
از نظر معرفتی cognitively
از نظر منطقی سازگار logically consistent
از نظر منطقی ممکن logically possible
از نظر منطقی ناممکن logically impossibe

استحکام cogency
استدلال قیاسی deductive reasoning
استنتاج inference
اصل استقراء principle of induction
اصل تقابل principle of contrast
اصل جهت کافی
principle of sufficient reason
اصول اولیه first principles
اصول تعقل reasoning principles
اصول موضوعه axioms
اضافی surplus evils
اعتبار validity
اعتبار معرفتی
epistemic respectability
اقامه constructing
اقناع persuasion
القاکنندگی suggestiveness
الوهیت deity
الهام revelation
الهی divine
الهیات انجیلی biblical theology
الهیات طبیعی natural theology
الهی‌دانان نهضت اصلاح دین
reformation theologians
امپریالیسم imperialism

امتناع impossibility
امکان‌پذیر feasible
امکان‌پذیری feasibility
امکان فیزیکی physical possibility
امکان واقعی genuine possibility
امور کاذب untruths
انتخاب آزاد اخلاقی
free moral choices
انتخاب طبیعی natural selection
انتقاد شخص بینه‌جو
evidetialist objection
انجیل gospel
انسان‌وارانگاری anthropomorphism
انسجام cogency
انکشاف متجسد
incarnational revelation
انگیزه‌های الهی divine intentions
ایمان faith
ایمان‌گرا faddiest
ایمان‌گرا fideist
ایمان‌گرای فلسفی
philosophical fideist
ایمان‌گرای معتدل moderate fideist
ایمان‌گرایی fideism
بااراده volitional

بالامکان possibly
بالامکان صادق contingently true
بالامکان کاذب contingently false
بالفعل actual
باور belief
باور استنتاجی inferred belief
باور اصلی original belief
باور اولیه initial belief
باور داشتن به belief in
باور داشتن به خود belief in the self
باور دینی religious belief
باور مبنایی fundamental belief
باور ناظر control belief
باور واقعاً غیرپایه
properly nonbasic belief
باورهای اخلاقی moral beliefs
باورهای از نظر اخلاقی پایه
morally basic beliefs
باورهای به ظاهر بی‌اهمیت
apparently insignificant beliefs
باورهای پایه basic beliefs
باورهای حافظه‌ای memory beliefs
باورهای راجع به گذشته
beliefs about the past
باورهای ریاضی mathematical beliefs

باورهای ظاهری appearance beliefs
باورهای عادی typical beliefs
باورهای غیرپایه nonbasic beliefs
باورهای مبتنی بر ادراک حسی
perceptual beliefs
بدون جسم disembodied
بدون عقل absence of reason
بدیهی self evident
بدیهی اولی self-evident
بدیهی حسی evident to the senses
بر خلاف عقل contrary to reason
برهان proof
بنفسه by own nature
بهترین تبیین best explanation
به صورت استنتاجی inferentially
به صورت پسین a posteriori
به صورت پیشین a priori
به طریق اولی a fortiori
به طور غیراستنتاجی noninferentially
به طور موجهی justifiably
به ظاهر بی‌نظم
apparently capricious
به ظاهر موجه prima facie
بی‌اعتبار ساختن discredit
بی‌علت uncaused

بینه evidence
بی‌نهایت ad infinitum
بینه‌جو evidentialist
بینه‌جویی خداباورانه theistic evidentialism
بینه‌جویی کلاسیک classical evidentialism
بینهٔ به ظاهر نقض apparent contrary evidence
بینهٔ تاریخی historical evidence
بینهٔ علمی scientific evidence
بینهٔ عینی objective evidence
بینهٔ قطعی positive evidence
بینهٔ قوی good evidence
بینهٔ کافی sufficient evidence
بینهٔ گزاره‌ای propositional evidence
بینهٔ مبتنی بر تجربهٔ دینی evidence of religious experience
بینهٔ نقض counter - evidence
پروتستان انجیلی evangelical
پسر خدا Son of God
پوچ‌گرایان nihilists
پیش‌داوری prejudice
تأثیرهای معرفتی گناه noetic effects of sin

تأیید با بینه evidential support
تأیید دلیل بر اساس بینه evidential support of an argument
تبیین explanation
تبیین علی causal explanation
تبیین‌گر خود self explanatory
تبیین‌ناپذیر inexplicable
تجربه‌گرایی empiricism
تجربهٔ بی‌واسطه immediate experience
تجربهٔ حسی sensory experience
تجربهٔ خدا experience of the divine
تجربهٔ دینی religious experience
تجربی experimental
تجسد incarnation
تجسم‌یافته embodied
تخیل ذهن fiction of mind
تخییر واقعی genuine option
تربیت محیطی environmental training
تصادفی by chance
تصمیم شورمندانه passional decision
تغییرناپذیری immutability
تغییرهای اتفاقی random variation
تکامل انواع transmutation of species

تمایز معرفتی cognitive difference
تمثیل analogy
تنازع بقا competition of life
تناقض contradiction
تناقض از راه خودارجاعی
self-referentially inconsistent
تناهی finitude
توجه خیراندیشانه benevolent care
توجه عقلانی rational consideration
توجیه علمی scientific justification
جاذبهٔ شهودی intuitive appeal
جامعه‌شناختی sociological
جاودانگی immortality
جذبه ecstacy
جهان خارج external world
جهان‌های ممکن possible worlds
جهت کافی sufficient reason
جهش به ایمان leap of faith
حاضر مطلق omnipresent
حدس غیرموجه
unjustified conjecture
حس مشترک common sense
حق طبیعی natural right
حقوق عقلانی intellectual rights
حقوق معرفتی epistemic rights

حقیقت truth
حقیقت‌های اولیهٔ منطق
elementary truth of logic
حیات دیگر afterlife
خاخام‌های یهودی rabbis
خداباوری theism
خداخواسته providential
خداگونه divinely
خداناباور atheist
خداناباوری atheism
خطاناپذیر incorrigible
خطای طبیعت nature gone awry
خلق بالذات self creation
خودهیپنوتیزم self-hypnosis
خیر good
خیر اخلاقی moral good
خیرخواهی goodness
خیر ذاتی essential goodness
خیر متعالی supreme good
خیر محض wholly good
دارای منشأ الهی divinely instilled
داوری judgment
داوری هنجاری normative judgment
دعاهای مستجاب‌شده
answered prayers

دفاع detence
دفاعیه‌نویس apologist
دفاعیه‌نویسی apologeties
دفاعیه‌های عقلانی
intellectual defenses
دلیل argument
دلیل reason
دلیل از راه احتمال
argument from probability
دلیل از راه تمثیل
argument from analogy
دلیل از راه معجزه
argument from miracle
دلیل از راه نظم
argument from design
دلیل انباشتی cumulative argument
دلیل پسین argument a posteriori
دلیل جهان‌شناختی
cosmological argument
دلیل نقض counterargument
دلیل واقعی actual reason
دلیل وجودشناختی
ontological argument
دلیل‌های عقلانی
intellectual grounds

دلیل‌های عملی practical reasons
دور از انسانیت dehumanizing
دیدگاه متناسب با عقل سلیم
commonsensical view
ذاتاً ارزشمند intrinsieally valuable
ذاتاً غیرقابل قبول
intrinsically implausible
ذاتی intrinsic
ذهن الهی divine mind
رابطه‌های منطقی logical relations
رستگاری‌بخش redemptive
رشد اخلاقی moral development
روانشناختی psychological
روحانی priest
روحانی spiritual
روش استقرایی deductively
روش‌شناختی methodological
روش قیاسی inductively
زمانمند temporal
زیبایی‌شناس aesthetic
زیست‌شناختی biological
ساختار باورها structure of beliefs
سازگار accordant
ساز وکارهای باورساز
belief - producing mechanisms

سرسختی در باور	obstinacy in belief
سرمدی	eternal
سعادت ابدی	eternal happiness
سلسلهٔ نامتناهی	infinite regress
شخص الهی	divine-person
شخص منتقد بینه‌جو	evidetialist objector
شر اخلاقی	moral evil
شرارت مطلق	transworld depravity
شر طبیعی	natural evil
شر غیرجبران‌کننده	unredeemed evil
شرهای جذب‌شده	absorbed evil
شرهای دست اول	first-order evils
شرهای دست دوم	second-order evils
شرهای غیرجذب‌شده	unabsorbed evils
شک	doubt
شک	quandary
شکاک	skeptic
شکاکیت	skepticism
شناخت پیشین	previous knowledge
شیطان	Satan
صحت	soundness
صحیح	sound
صریح	strict
صلیب	cross
صورت	forme
ضد علّی	contrea - causal
ضرورتاً صادق	necessarily true
ضرورتاً کاذب	necessarily false
ضروری	necessary
طبیعت ژنتیکی	genetic makeup
طبیعت‌گرایی	naturalism
عادل	just
عاقل	intelligent
عالم مطلق	omniseint
عدم	nothing
عدم اعتبار	invalidity
عقل	reason
عقل اعلی	supreme intelligence
عقل سلیم	right reason
عقل عرفی	common reason
علت	cause
علت اول	first cause
علم پیشین	prevision
عیسی مسیح	Jesus Christ
غایی	ultimate
غیرقابل تحویل	irreducibly
غیرمعتقدان	unbelievers
فاعل اخلاقی	moral agent

فدیه	atonement
فرآیند	process
فرضیه‌ها	hypotheses
فرضیهٔ اجتناب‌پذیر	avoidable hypothesis
فرضیهٔ اجتناب‌ناپذیر	forced hypothesis
فرضیهٔ بی‌اهمیت	trivial hypothesis
فرضیهٔ خطیر	momentous hypothesis
فرضیهٔ دینی	religious hypothesis
فرضیهٔ زنده	living hypothesis
فرضیهٔ طبیعت‌گرایانه	naturalistic hypothesis
فرضیهٔ علمی	scientific hypothesis
فرضیهٔ مرده	dead hypothesis
فعل خدا	act of God
فلسفهٔ اخلاق	moral philosophy
فیلسوفان دکارتی	cartesian
فیلسوف عمل‌گرا	pragmatist philosopher
قابل اثبات	verifiable
قابل استنتاج	inferable
قادر متعال	Almighty
قادر مطلق	omnipotent
قضیه	proposition
قوه‌های معرفتی	cognitive faculties
کاپیتالیست	Capitalist
کتاب مقدس	Bible
کشتن از روی ترحم	euthanasia
کشف	discovery
کشف ریاضی	mathematical discovery
کشیشان مسیحی	pastors
کلام خدا	word of God
کلامی	theological
کلیسا	church
کنه ذات	abyss
گزاره	statement
گواهی	testimony
لاادری‌گرا	agnostic
مارکسیست	Marksist
ماورای طبیعت	supernatural
ماهیت الهی	divine nature
مبرهن‌ساز	demonstrative
مبنا	foundation
مبناگرا	foundationalist
مبناگرایی سنتی	classical foundationalism
مبنایی	fundamental

متشخص personal
متناقض contradictory
محرک اول first mover
محرک غیرمتحرک unmoved mover
مخدوش flawed
مخلوق بالذات self-created
مداخلهٔ مستقیم الهی
direct divine intervention
مرگ فدیه‌وار مسیح
Christ sacrificial death
مسئله‌نما pseudo-problem
مسئلهٔ شر problem of evil
مسئلهٔ منطقی logical problem
مسئلهٔ وجودی existential problem
مسئلهٔ وجودی شر
existential problem of evil
مشروع legitimate
مشیت الهی divine providence
مشیت الهی providence
مطلق‌گرایان علمی
scientific absolutists
معتبر valid
معجزه miracle
معجزه‌آمیز miraculous
معرفت احتمالی
probable knowledge
معرفت‌شناس اصلاح‌گرا
reformed epistemologist
معرفت‌شناسی خداباورانه
theistic epistemology
معرفت طبیعی natural knowing
معقول rational
معقول رضایت‌بخش
sacrificium intellectum
معیارهای منطقی logical laws
مغالطه‌آمیز fallacious
مغالطهٔ ترکیب منفصل
fallacy of composition
مقبولیت plausibility
مقبولیت شهودی intuitive plausibility
مقیاس الهی scale of the divine
ملاحظه‌های عقلانی
rational considerations
ملاک criteria
ممکن contingent
ممکن صرف merely contingent
منشأ باور origin of the belief
منطق استقرایی inductive logic
منطق بینه‌جویانه evidentialist logic
منطق صوری formal logic

منطق قیاسی	deductive logic
منطق محض	strict logic
منکر کتاب مقدس	unbiblical
موجود بالذات	self-existent
موجود کامل	perfect being
موجود متعالی	transcendent being
مورد پذیرش عقلی	rationally maintained
ناباوری	unbelief
ناظم	designer
نامتناهی	infinite
نامعتبر	invalid
نامعقول	irrational
ناموجه	inexcusable
نجومی	astronomical
نظریه	thesis
نظریهٔ عدل الهی	theodicy
نظریهٔ عدل الهی مبتنی بر صلیب	theodicy of the cross
نظم	design
نقادانه	critical
نقص‌های شناختی	cognitive defects
وابسته به شخص	person-relative
واقع‌گرایانه	realistic
وثاقت	authority
وحی	revelation
وضع‌ها	states of affairs
هدایت‌کننده	superintending
هدف‌های خدا	divine purposes
هرمنوتیک	hermeneuties
هماهنگ با	in harmony with
یقین	certitude
یگانگی	uniqueness

واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی

a fortiori	به طریق اولی
a posteriori	به صورت پسین
a priori	به صورت پیشین
absence of reason	بدون عقل
absorbed evil	شرهای جذب‌شده
abyss	کنه ذات
accordant	سازگار
act of God	فعل خدا
actual	بالفعل
actual reason	دلیل واقعی
ad infinitum	بی‌نهایت
aesthetic	زیبایی‌شناس
afterlife	حیات دیگر
agnostic	لاادری‌گرا
Almighty	قادر متعال
analogy	تمثیل
answered prayers	دعاهای مستجاب‌شده
anthropomorphism	انسان‌وار انگاری
apologeties	دفاعیه نویسی
apologist	دفاعیه‌نویس
apparent contrary evidence	بینهٔ به ظاهر نقض
apparently capricious	به ظاهر بی‌نظم
apparently insignificant beliefs	باورهای به ظاهر بی‌اهمیت
appearance beliefs	باورهای ظاهری
argument	دلیل
argument a posteriori	دلیل پسین
argument from analogy	دلیل از راه تمثیل

argument from design دلیل از راه نظم
argument from miracle دلیل از راه معجزه
argument from probability دلیل از راه احتمال
astronomical نجومی
atheism خداناباوری
atheist خداناباور
atonement فدیه
authority وثاقت
avoidable hypothesis فرضیهٔ اجتناب‌پذیر
axioms اصول موضوعه
basic beliefs باورهای پایه
belief باور
belief in باورداشتن به
belief in the self باور داشتن به خود
belief - producing mechanisms ساز و کارهای باورساز
beliefs about the past باورهای راجع به گذشته
benevolent care توجه خیراندیشانه
best explanation بهترین تبیین
Bible کتاب مقدس
biblical theology الهیات انجیلی
biological زیست‌شناختی
by chance تصادفی
by own nature بنفسه
Capitalist کاپیتالیست
cartesian فیلسوفان دکارتی
causal explanation تبیین علی
cause علت
certitude یقین
Christ sacrificial death مرگ فدیه‌وار مسیح
church کلیسا
classical evidentialism بینه‌جویی کلاسیک
classical foundationalism مبناگرایی سنتی
cogency انسجام
cogency استحکام
cognitive defects نقص‌های شناختی
cognitive difference تمایز معرفتی
cognitive equipment ابزار شناختی
cognitive faculties قوه‌های معرفتی
cognitively از نظر معرفتی
common reason عقل عرفی
common sense حس مشترک

commonsensical view
دیدگاه متناسب با عقل سلیم
competition of life تنازع بقا
constructing اقامه
contingent ممکن
contingently false بالامکان کاذب
contingently true بالامکان صادق
contrea - causal ضد علّی
contradiction تناقض
contradictory متناقض
contrary to reason بر خلاف عقل
control belief باور ناظر
cosmological argument
دلیل جهان‌شناختی
counterargument دلیل نقض
counter - evidence بینهٔ نقض
criteria ملاک
critical نقادانه
cross صلیب
cumulative argument دلیل انباشتی
dead hypothesis فرضیهٔ مرده
deductive logic منطق قیاسی
deductive reasoning استدلال قیاسی
deductively روش استقرایی
detence دفاع
dehumanizing دور از انسانیت
deity الوهیت
demonstrative مبرهن‌ساز
design نظم
designer ناظم
direct divine intervention
مداخلهٔ مستقیم الهی
discredit بی‌اعتبار ساختن
disembodied بدون جسم
divine الهی
divine intentions انگیزه‌های الهی
divine mind ذهن الهی
divine nature ماهیت الهی
divine providence مشیت الهی
divine purposes هدف‌های خدا
divinely خداگونه
divinely instilled دارای منشأ الهی
divine-person شخص الهی
doubt شک
ecstacy جذبه
elementary truth of logic
حقیقت‌های اولیهٔ منطق
embodied تجسم‌یافته
empiricism تجربه‌گرایی
environmental training

مسئلهٔ وجودی شر
experience of the divine تجربهٔ خدا
experimental تجربی
explanation تبیین
external world جهان خارج
faddiest ایمان‌گرا
faith ایمان
fallacious مغالطه‌آمیز
fallacy of composition
مغالطهٔ ترکیب منفصل
feasibility امکان‌پذیری
feasible امکان‌پذیر
fiction of mind تخیل ذهن
fideism ایمان‌گرایی
fideist ایمان‌گرا
finitude تناهی
first cause علت اول
first mover محرک اول
first principles اصول اولیه
first-order evils شرهای دست اول
flawed مخدوش
forced hypothesis
فرضیهٔ اجتناب‌ناپذیر
formal logic منطق صوری
forme صورت

تربیت محیطی
epistemic respectability
اعتبار معرفتی
epistemic rights حقوق معرفتی
essential goodness خیر ذاتی
eternal سرمدی
eternal ازلی
eternal happiness سعادت ابدی
euthanasia کشتن از روی ترحم
evangelical پروتستان انجیلی
evidence بینه
evidence of religious experience
بینهٔ مبتنی بر تجربهٔ دینی
evident to the senses بدیهی حسی
evidential support تأیید با بینه
evidential support of an argument
تأیید دلیل بر اساس بینه
evidentialist بینه‌جو
evidentialist logic منطق بینه‌جویانه
evidetialist objection
انتقاد شخص بینه‌جو
evidetialist objector
شخص منتقد بینه‌جو
existential problem مسئلهٔ وجودی
existential problem of evil

انکشاف متجسد

incorrigible خطاناپذیر

indestructible ابدی

inductive logic منطق استقرایی

inductively روش قیاسی

inexcusable ناموجه

inexplicable تبیین‌ناپذیر

inferable قابل استنتاج

inference استنتاج

inferentially به صورت استنتاجی

inferred belief باور استنتاجی

infinite نامتناهی

infinite regress سلسلهٔ نامتناهی

initial belief باور اولیه

intellectual defenses دفاعیه‌های عقلانی

intellectual grounds دلیل های عقلانی

intellectual rights حقوق عقلانی

intellectually respectable از نظر عقلی قابل توجه

intelligent عاقل

intrinsic ذاتی

intrinsic merit ارزش ذاتی

intrinsically implausible ذاتاً غیرقابل قبول

foundation مبنا

foundationalist مبناگرا

free moral choices انتخاب آزاد اخلاقی

fundamental مبنایی

fundamental belief باور مبنایی

genetic makeup طبیعت ژنتیکی

genuine option تخییر واقعی

genuine possibility امکان واقعی

good خیر

good evidence بینهٔ قوی

goodness خیرخواهی

gospel انجیل

hermeneuties هرمنوتیک

historical evidence بینهٔ تاریخی

hypotheses فرضیه‌ها

immediate experience تجربهٔ بی‌واسطه

immortality جاودانگی

immutability تغییرناپذیری

imperialism امپریالیسم

impossibility امتناع

in harmony with هماهنگ با

incarnation تجسد

incarnational revelation

logically impossibe از نظر منطقی ناممکن
logically possible از نظر منطقی ممکن
Marksist مارکسیست
mathematical beliefs باورهای ریاضی
mathematical discovery کشف ریاضی
memory beliefs باورهای حافظه‌ای
merely contingent ممکن صرف
methodological روش‌شناختی
miracle معجزه
miraculous معجزه‌آمیز
moderate fideist ایمان‌گرای معتدل
momentous hypothesis فرضیهٔ خطیر
moral agent فاعل اخلاقی
moral beliefs باورهای اخلاقی
moral development رشد اخلاقی
moral evil شر اخلاقی
moral good خیر اخلاقی
moral philosophy فلسفهٔ اخلاق
moral value ارزش اخلاقی
morality اخلاق
morally از نظر اخلاقی
morally basic beliefs

intrinsieally valuable ذاتاً ارزشمند
intuitive appeal جاذبهٔ شهودی
intuitive plausibility مقبولیت شهودی
invalid نامعتبر
invalidity عدم اعتبار
invention ابداع
.irrational نامعقول
irreducibly غیرقابل تحویل
Jesus Christ عیسی مسیح
judgment داوری
just عادل
justifiably به طور موجهی
leap of faith جهش به ایمان
legitimate مشروع
libertarian آزادی‌خواهانه
likelihood احتمال
living hypothesis فرضیهٔ زنده
logical disproof ابطال منطقی
logical laws معیارهای منطقی
logical possibilities احتمال‌های منطقی
logical problem مسئلهٔ منطقی
logical relations رابطه‌های منطقی
logically consistent از نظر منطقی سازگار

omniseint عالم مطلق
ontological argument
دلیل وجودشناختی
origin of the belief منشأ باور
original belief باور اصلی
Orthodoxy ارتدوکس
passional decision تصمیم شورمندانه
pastors کشیشان مسیحی
perceptual beliefs
باورهای مبتنی بر ادراک حسی
perfect being موجود کامل
personal متشخص
person-relative وابسته به شخص
persuasion اقناع
philosophical fideist
ایمان‌گرای فلسفی
physical possibility امکان فیزیکی
physically impossible
از نظر فیزیکی ناممکن
plausibility مقبولیت
positive evidence بینهٔ قطعی
possible worlds جهان‌های ممکن
possibly بالامکان
practical reasons دلیل‌های عملی
pragmatist philosopher

باورهای از نظر اخلاقی پایه
natural evil شر طبیعی
natural knowing معرفت طبیعی
natural right حق طبیعی
natural selection انتخاب طبیعی
natural theology الهیات طبیعی
naturalism طبیعت‌گرایی
naturalistic hypothesis
فرضیهٔ طبیعت‌گرایانه
nature gone awry خطای طبیعت
necessarily false ضرورتاً کاذب
necessarily true ضرورتاً صادق
necessary ضروری
nihilists پوچ‌گرایان
nisus اراده
noetic effects of sin
تأثیرهای معرفتی گناه
nonbasic beliefs باورهای غیرپایه
noninferentially به طور غیراستنتاجی
normative judgment داوری هنجاری
nothing عدم
objective evidence بینهٔ عینی
obstinacy in belief سرسختی در باور
omnipotent قادر مطلق
omnipresent حاضر مطلق

random variation تغییرهای اتفاقی
rational معقول
rational consideration توجه عقلانی
rational considerations
ملاحظه‌های عقلانی
rationally maintained
مورد پذیرش عقلی
realistic واقع‌گرایانه
reason عقل
reason دلیل
reasoning principles اصول تعقل
redemptive رستگاری‌بخش
reformation theologians
الهی‌دانان نهضت اصلاح دین
reformed epistemologist
معرفت‌شناس اصلاح‌گرا
refuted ابطال
religious belief باور دینی
religious experience تجربهٔ دینی
religious hypothesis فرضیهٔ دینی
revelation وحی
revelation الهام
right reason عقل سلیم
sacrificium intellectum
معقول رضایت‌بخش

فیلسوف عمل‌گرا
prejudice پیش‌داوری
previous knowledge شناخت پیشین
prevision علم پیشین
priest روحانی
prima facie به ظاهر موجه
principle of contrast اصل تقابل
principle of induction اصل استقراء
principle of sufficient reason
اصل جهت کافی
probabilistic احتمال‌گرایانه
probable knowledge معرفت احتمالی
problem of evil مسئلهٔ شر
process فرآیند
proof برهان
properly nonbasic belief
باور واقعاً غیرپایه
proposition قضیه
propositional evidence بینهٔ گزاره‌ای
providence مشیت الهی
providential خداخواسته
pseudo-problem مسئله‌نما
psychological روانشناختی
quandary شک
rabbis خاخام‌های یهودی

Satan شیطان
scale of the divine مقیاس الهی
scientific absolutists
مطلق‌گرایان علمی
discovery کشف
scientific evidence بینهٔ علمی
scientific hypothesis فرضیهٔ علمی
scientific justification توجیه علمی
second-order evils شرهای دست دوم
self creation خلق بالذات
self evident بدیهی
self explanatory تبیین‌گر خود
self-created مخلوق بالذات
self-evident بدیهی اولی
self-existent موجود بالذات
self-hypnosis خودهیپنوتیزم
self-referentially inconsistent
تناقض از راه خودارجاعی
sense of the Divine احساس خدا
sensory experience تجربهٔ حسی
skeptic شکاک
skepticism شکاکیت
sociological جامعه‌شناختی
Son of God پسر خدا
sound صحیح
soundness صحت
spiritual روحانی
spontaneous generation
آفرینش خودبه‌خود
statement گزاره
states of affairs وضع‌ها
strict صریح
strict logic منطق محض
structure of beliefs ساختار باورها
sufficient evidence بینهٔ کافی
sufficient reason جهت کافی
suggestiveness القاکنندگی
superintending هدایت‌کننده
supernatural ماورای طبیعت
supreme good خیر متعالی
supreme intelligence عقل اعلی
surplus evils اضافی
temporal زمانمند
testimony گواهی
theism خداباوری
theistic epistemology
معرفت‌شناسی خداباورانه
theistic evidentialism
بینه‌جویی خداباورانه
theodicy نظریهٔ عدل الهی

theodicy of the cross نظریهٔ عدل الهی مبتنی بر صلیب
theological کلامی
thesis نظریه
transcendent being موجود متعالی
transmutation of species تکامل انواع
transworld depravity شرارت مطلق
trivial hypothesis فرضیهٔ بی‌اهمیت
truth حقیقت
typical beliefs باورهای عادی
ultimate غایی
unabsorbed evils شرهای غیرجذب‌شده
unbelief ناباوری
unbelievers غیرمعتقدان
unbiblical منکر کتاب مقدس
uncaused بی‌علت
uniqueness یگانگی
unjustified conjecture حدس غیرموجه
unmoved mover محرک غیرمتحرک
unredeemed evil شر غیرجبران‌کننده
untruths امور کاذب
valid معتبر
validity اعتبار
verifiable قابل اثبات
volitional بااراده
voluntarily united اتحاد ارادی
wholly good خیر محض
word of God کلام خدا

کتابنامه

1. Abraham, William, 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall.
2. Chesterton, G. K., *Orthodoxy*, London: John Lane.
3. Clifford, W. K., 1886, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co.
4. Copleston, "Commentary on the Five Ways", in John Hick, *The Existence of God*.
5. Darwin, Charles, 1958, *Autobiography*. ed., Francis Darwin. New York: Dover.
6. Dawkins, Richard, 1980, *The Blind Watchmaker*, New York: W.W. Norton.
7. Dostoevsky, Fyodor, 1933, *The Brothers Karamazov*, New York: Random House.
8. Flew, Antony, 1976, *The Presumption of Atheism*, London: Pemberton.
9. Geisler, Norman, 1976, *Christian Apologetics*, Grand Rapids: Baker Book House.
10. Gutting, Gary, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*,

Notre Dame: Notre Dame University Press.

11. Hick, John, 1963, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
12. ——, 1964, *The Existence of God*, New York: Macmillan.
13. Hume, David, 1980, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed., Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett.
14. James, William, 1959, *The Will to Believe*. New York: Dover.
15. Kant, Immanuel, 1965, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith, New York: St. Martin's.
16. Kelly Clark, James, January 1989, "Proots of God's Existence", *The Journal of Religion 69*.
17. ——, Juan, 1989, *Evil and Christian Belief*, in *International Philosophical Quarterly*.
18. Kenny, Anthony, 1984, *Reason and Faith*. New York: Columbia University Press.
19. Lewis, C. S., 1943, *Mere Christianity*, New York: Macmillan.
20. ——, 1952, in *The World's last Night*, New York: Harcourt, Brace.
21. —— ,1962, *The Problem of pain*, New York: Macmillan.
22. ——, 1963, *A Grief Observed*, Greenwich, Conn.: Seabury Press.
23. ——, 1970, *God in the Dock, Grand* Rapids: Eerdmans.
24. Mackie, J. L., 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
25. Mavrodes, George, "Jerasalem and Athens Revisited".
26. ——, 1970, *Belief in God*, New York: Random House.
27. Meynell, Hugo, *The Intelligible Universe: A Cosmological Argument*, Totowa, N. J.: Barnes & Noble.

28. Mitchell, Basil, *The Justification of Religion Belief*, New York: Oxford University Press.
29. Paley, William, *Natural Theology* or *Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature.*
30. Penelhum, Terence, 1983, *God and Skepticism*, Boston: D. Reidel.
31. Phillips, D. Z., 1977, "The Problem of Evil", in *Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown, London: Cornell University Press.
32. Plantinga, Alvin, 1968, "Is Teism Really a Miracle?", in *Faith and Philosophy*, No, 2.
33. ____, 1971, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
34. ____, 1974/1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapid: Eerdmans.
35. ____, 1979, "Is Belief in God Rational?", in *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
36. ____, 1980, "The Reformed objection to Natural Theology", *Procee dings of American Catholic Philosophical Association.*
37. ____, 1983, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality*. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
38. Quinn, Philip, October 1985, "In Search of the Foundation of Theism", in *Faith and Philosophy.*
39. Raup, David, 1986, *The Nemesis Affair*, New York: Norton.
40. Reid, Thomas, 1983, An Inquiry into the Human Mind on the

Principles of Common Sense, in *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett.

41. Russel, Bertrand, 1957, "A Free Man s Worship", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster.
42. ——, 1957, "What I Believe", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster.
43. Russell, Bertrand and Copleston F. C., "A Debate on The Existence of God", in John Hick, *The Existence of God.*
44. Schlesinger, George, 1977, *Religion and Scientific Method*, Boston: D. Reidel.
45. Sproul, R. C., Gersner, John and Lindsley, Arthur, 1984, *Classical Apologetics*, Grand Rapids: Academie Books.
46. Swinburne, Richard, 1979, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
47. ——, 1981, *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press.
48. Taylor, Richard, 1974, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
49. Wolterstorff, Nicholas, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?", in *Faith and Rationality.*
50. ——, 1979, *Reason Within the Bounds of Religion* , Grand Rapids: Eerdmans.
51. ——, 1987, *Lament for a Son*, Grand Rapids: Eerdmans.
52. Wykstra, Stephen, 1989, "Toward a Sensible Evidentialism: On the Nation of Needing Evidence", in *Philosophy of Religion*, eds.: William Rowe and William Wainwright, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

فهرست اعلام